Zum Text des Jeremiabuches

Seit Janzen 1973 seine bei F. M. Cross geschriebene Dissertation veröffentlichte [1], ist eine Wende in der Jeremiaforschung eingetreten, insbesondere in der Einschätzung des griechischen Textes von Jer. Solche Wandel sind nicht neu, was ein Blick auf die Geschichte bestätigt [2]. Doch kann man heute von einem Paradigmenwechsel sprechen, insofern die Mehrheitsmeinung der LXX den Vorzug gibt und die meisten Arbeiten unhinterfragt von dieser Position ausgehen [3].

Die Diskussion um den 'ursprünglichen' Text von Jer ist aber nicht beendet. Die Überlegungen von Schmid machen deutlich, daß der griechische Text bereits eine Auslegung darstellt und deswegen mehr über die Rezeptionsgeschichte aussagt als er mit der Textkritik zu tun hat [4]. Die Forschung steht also noch immer vor einer unklaren und damit unbefriedigenden Situation.

Gerade bei einer umstrittenen Sachlage sind für ein wissenschaftlich verantwortetes Vorgehen die Gründe und Gegengründe

(1) J. G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6; Cambridge 1973).

(2) Einen knappen Überblick bietet F. D. HUBMANN, "Bemerkungen zur älteren Diskussion um die Unterschiede zwischen MT und G im Jeremiabuch", *Jeremia und die 'deuteronomistische Bewegung'* (BBB 98) (Hrsg. W. GROẞ; Weinheim 1995) 263-270, weiters auch P.-M. BOGAERT, "Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours", *RB* 101 (1994) 363-406, bes. 365-368; sowie JANZEN, *Studies*, 2-8.

(3) BOGAERT, "Jérémie en perspective", 372, schlägt vor, dieses an der Untersuchung von Jer 10 gewonnene Ergebnis als 'Arbeitshypothese' auf das ganze Buch anzuwenden. — Eine der wenigen Studien mit anderem Ansatzpunkt ist jüngst M. KESSLER, "Jeremiah 25,1-29: Text and Context. A Synchronic Study", *ZAW* 109 (1997) 44-70. Er untersucht MT, der nach ihm für sich alleine stehen kann und ohne Vorschläge anderer Übersetzungen einen sinnvollen Text bietet (65).

(4) K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches*. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches (WMANT 72; Neukirchen-Vluyn 1996) 20: "Jer-LXX stellt eine zum Zeitpunkt der Übersetzung vorgenommene synchrone Auslegung des ihr vorliegenden, gestuften hebräischen Textes dar". Ähnlich bereits P.-M. BOGAERT, "Introduction", *Le Livre de Jérémie* (Hrsg. P.-M. BOGAERT) (BETL 54; Leuven 1981) 13-18, hier 16.

für die einzelnen Positionen zu prüfen. Für *jede* Arbeit an Jeremia ist eine Entscheidung gefordert, wenn man sich nicht der Gefahr aussetzen will, Voraussetzungen ungeklärt zu übernehmen. Ich möchte versuchen, im Blick auf die neuere Literatur zu den Unterschieden zwischen hebräischem (H) und griechischem (G) Text von Jer die vorgebrachten Argumente für den Vorrang der LXX zu diskutieren.

I. Beigebrachte Gründe für G-Priorität

1. *4Q71*

Früher wurde dieses Manuskript als 4QJer^b bezeichnet(5). Ihm kommt in der Diskussion eine Schlüsselstellung zu, weil es nach der Meinung von Janzen, Tov, Bogaert u.a. in Umfang und in manchen Details(6) der Textform der LXX nahesteht und somit die Existenz einer hebräischen Vorlage für G bezeuge(7).

4Q71 gibt in den Zeilen 5–7 Teile aus Jer 10,4.9.11 wieder. Es handelt sich um 10–12 Buchstaben am linken Rand des Manuskriptes. Indirekt kann erschlossen werden, daß — gleichmäßige Beschriftung vorausgesetzt — dieses Fragment in Ausmaß und Anordnung eher G entspricht(8), weil Zeile 6 bei Annahme von H die doppelte Zeilenlänge ergäbe (über 300 Spatien). Doch ist der Befund nicht eindeutig.

4Q71 ist durch seine außergewöhnliche Zeilenlänge ein einzigartiges Manuskript. Zeile 3 setzt 147 Spatien plus eine Setuma voraus.

(5) So auch in der ersten Veröffentlichung bei JANZEN, *Studies*, 181. Er faßt unter dem Sigel Jer^b die drei Fragmente von Jer 9,22–10,18; 43,3-9; 50,4-6 zusammen. In der endgültigen Publikation bei E. TOV, "The Jeremiah Scrolls from Cave 4", *RevQ* 54 (1989) 189-206, bes. 191, werden diese Fragmente aufgrund ihrer Eigenheiten getrennt und als 4QJer^b (für Jer 9f), 4QJer^d (für Jer 43) und 4QJer^e (für Jer 50) bezeichnet; die heute gebräuchlichen Siglen dafür sind 4Q71, 4Q71a und 4Q71b. Dagegen hat BOGAERT, "Jérémie en perspective", 369, erneut für die Zusammengehörigkeit der drei Fragmente plädiert.

(6) G. FISCHER, *Das Trostbüchlein*. Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31 (SBB 26; Stuttgart 1993) 3.

(7) Z.B. BOGAERT, "Jérémie en perspective", 369-370: "sur les points contrôlables tout proche de la Septante" und "le modèle hébreu du traducteur grec".

(8) In der LXX fehlen Jer 10,6-8.10. Außerdem findet sich Jer 10,9 in Vers 5 eingeschoben.

Zeile 2 und 4 bieten als Minimum noch 112 Spatien (9). Es ist also mit relativ stark schwankender, ungleichmäßiger Beschriftung zu rechnen. Die vorauszusetzende Zeilenlänge zwischen 112 und fast 150 Spatien (10) ist ungefähr das Doppelte des Üblichen und gibt dieser Handschrift einen besonderen Charakter, der eigens zu erklären wäre.

Weiters ist festzuhalten, daß die Argumentation auf dem *fehlenden* Teil des Manuskriptes beruht. Der Einschub von Jer 10,9 hinein in Vers 5 wie auch die anderen Veränderungen von G sind nicht positiv belegt (11), sondern werden aufgrund des nicht erhaltenen Restes der Handschrift postuliert.

In Qumran wurde in derselben Höhle auch ein anderes, noch älteres Manuskript zu Jer 10 gefunden. 4Q70 enthält ein Fragment von Jer 10,9-14 und deckt sich mit H (gegen G und 4Q71) sowohl in Formulierungen als auch in Umfang und Anordnung (12).

Diese Sachlage erfordert Vorsicht. Man kann in bezug auf 4Q71 wohl nicht von einem offiziell anerkannten Text (13) sprechen. Man kann auch eher nicht davon ableiten, daß es für G eine ihr ent-

(9) Die Angaben bei JANZEN, *Studies*, 182, "a column of some 95-105 letters in width", und Tov, "Scrolls", 193, mit "115 (130) spaces" sind nicht ganz präzise und mildern die ungewöhnliche Zeilenlänge ab.

(10) Im Vergleich dazu weisen 4Q71a (zwischen 52 und 56 Buchstaben, nach JANZEN, *Studies*, 182) und 4Q71b (ca. 55-63 Spatien) deutlich weniger auf. Dies dürfte auch die Position von Tov (Anm. 5) stützen, daß diese Fragmente zu verschiedenen Handschriften gehören. Ich gehe deswegen und wegen des widersprüchlichen Befundes (4Q71a geht nicht nur mit G, sondern auch mit H zusammen, bes. in Jer 43,7.9; 4Q71b bezeugt bei Jer 50,4 sogar ein Plus von H) hier nicht weiter auf 4Q71a und b ein.

(11) Mit Ausnahme des Anschlusses von "mit Hämmern" an 'verschönern' in Jer 10,4. MT bietet dazwischen noch "mit Nägeln und", was in der LXX nachgestellt ist (in 4Q71 nicht sichtbar). Doch geht in Zeile 4, zu Jer 10,2, 4Q71 דרך mit H gegen G zusammen.

(12) JANZEN, *Studies*, 175-176. 4Q70 bietet einen Teil des in G fehlenden Verses 10, und dazu Vers 9 direkt davor, gegen die Anordnung von G. — Zu Aufbau und Abfolge von Jer 10 bemerkt M. MARGALIOT, "Jeremiah X 1-16: A Re-examination", *VT* 30 (1980) 295-308, daß die logische Struktur von H der von G vorzuziehen sei und MT sich hier nicht aus der LXX-Fassung heraus entwickeln konnte.

(13) BOGAERT, "Jérémie en perspective", 370, bezeichnet die Handschrift als "texte reconnu"; vorausgesetzt sei "une certaine reconnaissance officielle". Demgegenüber ist mit E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis 1992) 114-117, der sehr unterschiedliche Charakter der Qumran-Manuskripte zu sehen.

sprechende hebräische Vorlage gegeben habe; dafür ist das Zeugnis einer einzigen, noch dazu so diskutablen Handschrift zu schmal, zumal jede andere Bestätigung dafür fehlt. Noch weniger ist daraus zu folgern, daß dieser — angenommenen — hebräischen Vorlage für G Priorität zukomme ([14]). 4Q71 vermag nicht die ihm aufgeladene Beweislast für den Vorzug von G zu tragen.

2. *"Vom kurzen zum langen Text"*

Das in der Tektkritik bewährte Kriterium der *lectio brevior* steht bei manchen Ausführungen zum Unterschied zwischen H und G im Hintergrund. Die Annahme ist, daß der kürzere Text eher der ursprüngliche ist. Auf Jer übertragen, findet sie sich in verschiedenen Formulierungen ([15]), die meist mit anderen Argumente verbunden werden, wie etwa den Motiven dieser Erweiterungen bei H. Die beachtliche Differenz in der Länge des Textes ([16]) läßt viele schließen, daß der kürzeren griechischen Fassung der Vorzug zu geben sei.

([14]) Auch A. O. BELLIS, *The Structure and Composition of Jeremiah 50:2–51:58* (Lewiston - Queenston - Lampeter 1995) 11, die selber mehr G bevorzugt, stellt sich gegen Janzens Anspruch, G als 'superior' gegenüber H anzunehmen; die entsprechende hebräische Vorlage sei höchstens früher. Eine noch stärkere kritische Zurückhaltung findet sich bei C. LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137; Göttingen 1985) 70-72. Vielleicht kann eine Überlegung hier vor Fehlschlüssen helfen: Was bedeutete es, wenn wir nicht nur eine umstrittene Handschrift, sondern zehn hebräische Manuskripte hätten, die die Textform von G eindeutig stützen? Es wäre ein Beleg für die griechische Texttradition, würde aber nicht automatisch ihre Überlegenheit oder ihr höheres Alter aussagen.

([15]) Y. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie (OBO 118; Freiburg 1992) 1, spricht beim MT von "un travail rédactionel d'envergure", der beschreibbar sei "à partir de la forme brève représentée par le grec ancien". E. TOV, "Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah", *Le Livre de Jérémie* (Hrsg. P.-M. BOGAERT) (BETL 54; Leuven 1981) 145-167, benennt es so: "The first, short edition ... was expanded to the form now found in edition II (MT)". Im selben Buch bringt der Herausgeber die nach ihm wahrscheinlichste Hypothese auf die kürzeste Formel: "la réd. B glose la réd. A.", P.-M. BOGAERT, "Les Mécanismes Rédactionnels en Jér 10,1-16 (LXX et TM) et la Signification des Suppléments", 222-238, bes. 223.

([16]) TOV, *Textual Criticism*, 320, gibt an, daß G sogar ein Sechstel (und nicht nur ein Siebtel, wie nach der früheren Zählung von Y.-J. Min) kürzer

Sicherlich ist das Prinzip der *lectio brevior* im Bereich der Textkritik — und vielfach auch der Redaktionsgeschichte — oft zutreffend. Doch ist zu fragen, ob dieser Grundsatz auch dann angewendet werden darf, wenn es sich, wie im Fall des Vergleichs von H und G, um eine Übersetzung handelt. Der Vorgang der Übertragung in eine fremde Sprache ist ein Prozeß, für den andere Regeln gelten als für das Abschreiben eines Manuskriptes.

So ist auch in unserem Fall zu unterscheiden zwischen der Textüberlieferung innerhalb der Ausgangssprache und den Wiedergaben in der Zielsprache (17), im konkreten Fall der hebräischen und der griechischen Textform bzw. -tradition. Im Zuge einer Übersetzung sind Änderungen gegenüber dem Original notwendig, weil nicht zugleich im selben Maße die einzelnen Wörter, die Struktur eines Textes, seine Wiederholungen und die Bedeutung genau entsprechend wiedergegeben werden können.

Dazu kommt, daß die Übertragung in die andere Sprach-, Gedanken- und Kulturwelt andauernd Entscheidungs- und Auslegungsprozesse fordert. Bei der Übersetzung von Jeremia H ins Griechische ist damit wegen Schwierigkeit und Umfang des Textes in hohem Maße zu rechnen. Mit diesem — notwendigen — Vorgang bei Übersetzungen, der eigenes geistiges Schaffen bis zum Äußersten fordert (18), verbindet sich von selbst die Möglichkeit zu Veränderungen. Bei der Übertragung in die andere Sprache können Anpassungen oder Änderungen im *selben* Arbeitsgang vorgenommen werden. Sie sind auf diese Weise leichter möglich als beim Überliefern des hebräischen Textes. Dort müßte man zusätzlich zum Abschreiben einen eigenen redaktionellen Prozeß postulieren.

---

sei als H. Demgegenüber bleiben die Erweiterungen von G "in einer sehr bescheidenen Größenordnung", so H.-J. STIPP, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte (OBO 136; Freiburg 1994) 145.

(17) Für Terminologie und Grundprobleme siehe: W. KOLLER, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft* (UTB 819; Heidelberg 1979).

(18) G. MOUNIN, *Die Übersetzung.* Geschichte, Theorie, Anwendung (München 1967; Orig. italienisch) 24, bezeichnet die LXX als "ein beachtliches Unternehmen". Angesichts der damals kaum zur Verfügung stehenden Hilfsmittel (Grammatiken, Wörterbücher?) und der unvokalisierten Manuskripte verdient die Leistung der Übersetzer höchste Achtung und Bewunderung.

Die ökonomischere Lösung ist in der Regel vorzuziehen([19]), in diesem Fall die Annahme von Kürzungen anläßlich der Übersetzung von Jer G.

Ein weiteres Argument stützt diese Position. Die Versuche, die Überschüsse von Jer H (das Plus gegenüber G) genauer in ihrer Sprache und ihrem Charakter zu erheben, haben eigenartige Resultate ergeben. Die ausführliche Arbeit von Stulman([20]) zeigt auf, daß C^+ (was nur in MT steht) eher konventionelle Sprache, also schon gebrauchte Wörter und Wendungen verwendet und weniger dtr ist als die für H und G gemeinsame Vorlage C^-([21]). Statt seines Schlusses, C^+ stamme aus einer Zeit, da dtr Sprache nicht mehr gebräuchlich war, kann man jedoch auch die umgekehrte Folgerung ziehen: Die Überschüsse von H sind sprachlich und inhaltlich stärker mit dem ursprünglichen Text von Jeremia verbunden und stammen eher aus dieser früheren Zeit.

Ganz speziell hat sich auch Stipp mit der Frage der Abweichungen zwischen H und G auseinandergesetzt. Im Fazit des dritten Kapitels zu den masoretischen Sonderlesarten hebt er "das eklatante Mißverhältnis von Quantität und Qualität" heraus, dazu die "Vorliebe für inhaltsarme Wendungen" sowie, daß diese Sonderlesarten kaum aktualisierend seien([22]). Setzt man also mit Stipp G-Priorität voraus, dann führte eine umfangreiche Bearbeitung in H (immerhin gut 15% mehr Text, und weitreichende Umstellungen) zu diesem enttäuschenden Ergebnis([23]).

([19]) Diese Überlegung findet sich auch bei BOGAERT, "Jérémie en perspective", 363 (in der englischen Zusammenfassung). Allerdings sieht er das Verhältnis genau umgekehrt.

([20]) L. STULMAN, *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah.* A Redescription of the Correspondences with the Deuteronomistic Literature in the Light of Recent Text-Critical Research (SBL DS 83; Atlanta 1986).

([21]) STULMAN, *Prose Sermons*, 146. Dieses Ergebnis bleibt auch angesichts einiger kritischer Bemerkungen in der Rezension von F. GONÇALVES, *RB* 100 (1993) 138-151, bes. 145f, bestehen. Es revidiert vor allem die These von TOV, "Textual und Literary History" 154-155, es handle sich beim Plus von MT um "deuteronomistic additions" bzw. "deuteronomistic rewriting". Siehe dazu auch STIPP, *Sondergut*, 105, der Stulmans Resultat als "unanfechtbar" bezeichnet.

([22]) STIPP, *Sondergut*, 137.

([23]) Siehe dazu auch die Besprechung von G. FISCHER, *ThRv* 93 (1997) 127-129. Im weiteren warnt STIPP, *Sondergut*, 139-140, vor "Überinterpretationen", die den "Aussagewillen" des Sondergutes von MT her-

Die Untersuchungen von Stulman und Stipp sind sozusagen 'Gegenproben'. Sie zeigen auf, daß bei Annahme von G-Priorität sich Widersprüche ergeben: Der längere Text von H hebt sich in Vokabular und Inhalt nicht besonders von dem für H und G gemeinsamen Text ab, obwohl doch so massive Veränderungen gewichtige Absichten und Anliegen im Hintergrund erwarten ließen.

Somit scheint, daß im Fall des Vergleichs von H und G das sonst tragfähige Prinzip der *lectio brevior* nicht anzuwenden ist. Textliche und redaktionelle Entwicklungen, normalerweise vom kürzeren zum längeren Text gehend, stehen auf einer Seite, der Prozeß einer Übersetzung wegen seiner eigenen Gesetzmäßigkeiten auf einer anderen. Es dürfte besser sein, diese Vorgänge getrennt zu halten.

3. *Bessere Kohäsion des G-Textes*

Beim Vorstellen seiner Methode und auch in der Durchführung seiner Untersuchung gibt Goldman der Kohäsion den ersten Rang (24). Dabei kommt er zum Ergebnis, daß in den meisten Fällen G den kohärenteren Text biete (25).

Ganz ähnlich bringt Stipp nach den zielbewußten prämasoretischen Bearbeitungen als nächstes wichtiges Argument für den Vorrang der alexandrinischen Textform die durch die Überschüsse bei H entstehenden "Kohärenzstörungen" (26). Andere so entstehende

---

ausstreichen. Dies geschieht mit Recht, denn vielfach schließen Sonderlesarten an H und G gemeinsame Texte an. Außerdem reichen die vorgeschlagenen 'Aktualisierungen' für diese Texte vom 6. Jahrhundert (GOLDMAN, *Prophétie*, 224, setzt seine "Rédaction de la Restauration" auf diese Epoche an) bis in die Zeit um 140 v. Chr. (A. SCHENKER, "La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens?", *ETL* 70 (1994) 281-293, hier 292). Schließlich lassen sich fast alle behaupteten Akzentuierungen in H recht einfach durch die Tatsache erklären, daß zum späteren Zeitpunkt der LXX-Übersetzung und für hellenistische Kultur manche Vorstellungen (etwa die Rolle Nebukadnezzars, Titel von Personen, ...) nicht mehr so wichtig oder aktuell waren.

(24) GOLDMAN, *Prophétie*, 4. Er untersucht Kohäsion auf den drei Ebenen der Syntax, des Stils und des Inhalts ("thèmes du discours").

(25) GOLDMAN, *Prophétie*, 126, 136, 148, 160 (für Jer 27,5.7f.12-14). An letzterer Stelle setzt er dafür allerdings ein Homoioteleuton bei G voraus (in 27,14a). — Es gibt auch einzelne Gegenbeispiele, etwa bei Jer 29,16-20.25 (84, 115).

(26) STIPP, *Sondergut*, 66. Es ist im zweiten Kapitel das ausführlichste Argument (bis S. 75).

Spannungen werden im Fazit auch als "Fehler in Gestalt sinnwidriger Einschübe" angesprochen([27]). Diese Argumentation enthält mehrere Schwierigkeiten.

Der Begriff der 'Kohäsion' bzw. 'Kohärenz' ist schwer zu fassen und kann in beide Richtungen ausgelegt werden. Bei Jer 27,17 (ein Plus von H) z.B. kann man entweder G mit der Verbindung von 27,16.18 als (zu) gedrängt, dicht, oder aber H als unterbrechend und entfaltend interpretieren([28]). Die Anwendung des Kriteriums der Kohäsion hängt wesentlich an der Vorstellung von Zusammenhalt, den damalige biblische Autoren ihren Texten geben wollten und gegeben haben, und der Einschätzung der heutigen Ausleger, was für den Zusammenhang eines Textes als 'normal' zu erwarten sei. Doch ist die erstere Vorstellung heute kaum mehr erhebbar, und die letztere Einschätzung weitgehend subjektiv.

Die Ergebnisse zeigen, wohl auch wegen der oben angedeuteten ambivalenten Lage und Bewertung, ebenso in die andere Richtung. Goldman kommt bei seinen Abwägungen öfters zur Ansicht, daß H kohärent sei([29]). Stipp sieht bei den prämasoretischen Eingriffen eine Tendenz, "dem Buch ein einheitlicheres Gepräge" zu geben; sie sollen "Kohäsionsstörungen mildern"([30]). Auch Bogaert gibt H am Beginn seiner Schlußfolgerungen als sehr kohärent aus([31]).

Vor allem die Personenwechsel([32]) dürften eher in die Gegenrichtung weisen, daß nämlich G von H abhängt. H ist differenzierter und unterscheidet stärker verschiedene Sprecher, während G in vie-

([27]) STIPP, *Sondergut*, 138.

([28]) GOLDMAN, *Prophétie*, 172-173.

([29]) So beim großen Plus von H in Jer 29,16-20, auch wenn dieses das Resultat späterer Redaktionsarbeit sei, oder bei Jer 29,25, wo aber durch den Plural ספרים und die Anordnung der Adressaten Spannungen entstehen: GOLDMAN, *Prophétie*, 84 und 115f. Dazu gibt es Fälle, in denen H durchaus kohärent ist, nur in schwächerer Weise als G (etwa bei Jer 27,5.7f).

([30]) STIPP, *Sondergut*, 137. Diese Deutung des Programms der H-Überarbeitung steht in seltsamer Spannung zu dem von ihm erhobenen Befund, der vielfach Kohärenzstörungen aufzuweisen meint. Derselbe macht in H.-J. STIPP, *Jeremia im Parteienstreit*. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und judäischer Parteien im 6.Jh. (BBB 82; Frankfurt 1992) 98, auch auf Kohäsionsprobleme bei G aufmerksam.

([31]) BOGAERT, "Jérémie en perspective", 401. Nach ihm ist diese Kohärenz das Ergebnis einer literarischen Überarbeitung.

([32]) Siehe FISCHER, *Trostbüchlein*, 48-54, zu Jer 30–31.

len Fällen als Harmonisierung verstanden werden kann. Die durch den Wegfall mancher Personenwechsel in G zustande gekommene größere Glätte bzw. Kohärenz birgt jedoch Probleme ([33]). Stärkere Kohäsion (bei G) scheint in diesen Stellen das Produkt der Vereinfachung eines schwierigeren Textes (H) zu sein.

Das Argument größerer Kohäsion im Text von G erscheint somit wenig tragfähig. Wie die beiden zuerst genannten, wichtigeren Gründe kann es eine so weitreichende Schlußfolgerung wie die Priorität von G nicht wirklich stützen. Nach diesem eher negativen Befund ([34]) sind nun aber auch die positiven Hinweise in der anderen Richtung zu sehen. Sie stellen die Position der Mehrheit in Frage.

II. Anfragen an die Annahme der G-Priorität

1. *Das Zeugnis der Überlieferung*

Jer H wird in seinem Wortlaut und Umfang nicht nur durch die oben erwähnten Qumran-Manuskripte gedeckt, sondern auch in verschiedenen anderen Tradition bezeugt. Dazu gehören ein Siegel, Zitate bzw. Anspielungen sowie der Ketib/Qere-Befund.

Das Baruch-Siegel

Unter den seit 1975 in Jerusalem aufgetauchten bzw. 1992 in der Davidsstadt ausgegrabenen Siegeln ([35]) befindet sich auch eines mit der Aufschrift לברכיהו בן נריהו הספר "dem Berekjahu, Sohn Nerijahus, dem Schreiber". Bis auf die Form des ersten Namens ist dieses Siegel mit der Benennung des Vertrauten Jeremias in Jer 36,32 identisch; in G ist an dieser Stelle nur der Name Baruch erwähnt.

([33]) Bei Jer 34/41,15 weist STIPP, *Sondergut*, 47, darauf hin. Oft bemerkt wurde auch die Stelle Jer 25,3 G, wo mitten im Vers Gott in der ersten Person zu reden beginnt — siehe dazu die Diskussion bei GOLDMAN, *Prophétie*, 196-199. Doch zieht sich dieses Phänomen der weniger häufigen Personenwechsel bei G durch das ganze Jer-Buch.

([34]) Vor allem Bogaert und Stipp, aber auch andere Forscher, führen noch weitere Gründe für den Vorrang der G an, doch hängen diese meist mit den drei hier genannten zusammen, oder sie basieren auf der Voraussetzung der G-Priorität. Wir kommen auf die wesentlichen zusätzlichen Argumente in Teil II zu sprechen.

([35]) N. AVIGAD, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah.* Remnants of a Burnt Archive (Jerusalem 1986). Zum Baruch-Siegel siehe vor allem 28-29.

Aus dieser Koinzidenz lassen sich keine sicheren Schlüsse über die Identität des Siegelinhabers mit der Person aus Jer 36 ziehen: Die Namensform ist verschieden; auf dem Siegel erscheint zusätzlich das theophore Element יהו– ([36]), während der Vertraute des Propheten die Passivbildung ברוך als Namen trägt. Zudem mag es andere Träger dieses Namens mit demselben Beruf gegeben haben, und dabei kann auch deren Vater Nerijahu geheißen haben. So ist gegenüber einer vorschnellen Identifizierung Vorsicht geboten.

Dennoch wird auf diesem Siegel aus der zeitlichen und örtlichen Umgebung des Propheten Jeremia eine Praxis der Namens- und Titelnennung bezeugt, die sich in Jer 36,32 H wiederfindet, nicht aber an der Parallelstelle Jer 43,32 G ([37]). Sie belegt überdies, daß die verbreitet in H längere Namens- bzw. Titelangaben nicht leichthin als spätere Zufügungen angesehen werden sollen ([38]).

Zitate und Anspielungen

Hier sind zwei Richtungen zu unterscheiden. Einerseits greift Jer auf andere Texte zurück, anderseits wird er vielfach rezipiert.

Der deutlichste Fall eines Rückgriffs auf einen Text betseht in Jer 52, das sich weitgehend mit seiner dtr Vorlage in 2 Kön 24f deckt. Nennenswerte Unterschiede sind neben den kleinen Ergänzungen in Jer 52,10f vor allem die Liste der Weggeführten ([39]) sowie in 52,21-23 die längere Beschreibung der Säulen ([40]). Diese letzte beträchtliche Erweiterung findet sich auch in G.

([36]) Belege dieses Namens finden sich in Sach 1,7; 1 Chr 6,24; 15,17 und 2 Chr 28,12. Die kürzere Form ברכיה steht in Sach 1,1; Neh 3,4.30; 6,19 und in 1 Chr 3,20; 9,16; 16,23.

([37]) R. C. STEINER, "The two sons of Neriah and the two editions of Jeremiah in the light of two Atbash code-words for Babylon", *VT* 46 (1996) 74-84, 77, rechnet deswegen diese Stelle in H zum "authentic material".

([38]) Filiationen und Titel sind erklärbar bei zeitlicher Nähe und aktueller Betroffenheit; im Umfeld der Jahrhunderte später entstehenden Übersetzung, noch dazu in anderer Umgebung, ist deren Fehlen eher verständlich.

([39]) P.-M. BOGAERT, "Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL)", *Tradition of the Text* (FS. Barthélemy; Hrsg. G. J. NORTON – S. PISANO) (OBO 109; Freiburg 1991) 1-17, hier 3. Diese Liste von Jer 52,28-30 steht nicht in G. Siehe dazu auch R. F. PERSON, *The Kings-Isaiah and Kings-Jeremiah Recensions* (BZAW 252; Berlin 1997).

([40]) G. FISCHER, "'Ich mache dich ... zur eisernen Säule' (Jer 1,18). Der Prophet als besserer Ersatz für den untergegangenen Tempel", *ZKTh* 116 (1994) 447-450 (FS. A. Gamper), 448. In Jer 52 fehlt der Bericht über den Statthalter Gedalja (2 Kön 25,22-26), doch war von ihm bereits in Jer 40f die Rede.

Das Fehlen der Liste der Exilierten bei G geht konform damit, daß auch die beiden anderen Erwähnungen des Exils in 52,15.27 in G nicht vorkommen ([41]). Angesichts der sonst sowohl in H als auch in G genauen Übernahme ([42]) ist diese gleich dreifache Differenz im selben Thema auffallend, noch dazu an zwei bzw. drei verschiedenen Textstellen ([43]).

Durch die längere Erweiterung gegenüber 2 Kön 25 entsteht ein Akzent auf den Säulen. Dies könnte damit zusammenhängen, daß mit ihnen hier am Ende des Jeremiabuches ein Thema abgeschlossen wird, das früher schon angeklungen ist. Tatsächlich finden sich in Jer 1,18 die Zusage Gottes an den Propheten, ihn zur Säule zu machen, und in Jer 27,19.22 die Erwähnung der Säulen des Tempels als noch von Nebukadnezzar belassene, aber bedrohte Schmuckstücke. So spannt sich von der Berufung am Anfang des Buches über einen Text im Mittelteil ein Bogen hin zum Ende; der Prophet Jeremia erscheint bereits ab dem Beginn als Ersatz für das verlorengehende Repräsentationssymbol des Tempels ([44]). Während H diesen Bogen zieht, fehlen in G die drei erstgenannten Stellen, sodaß die ausführliche Ausgestaltung der Säulen in Jer 52 unmotiviert bleibt.

([41]) Bogaert, "Trois formes", 4. Er sieht darin das Resultat dessen, daß im Jeremiabuch das Exil fast keine Rolle spiele.

([42]) F. Luciani, "Il problema testuale di Ger 52,20b", *RivBib* 42 (1992) 75-80, weist darauf hin, daß H לִנְחשְׁתָּם in Übereinstimmung mit 2 Kön 25,16 enthält, während es in G abwesend ist. Seine Erklärung, die Redaktion des Jeremiabuches habe die Quelle zuerst verkürzt wiedergegeben, und später sei dieses Wort als Glosse wieder eingefügt worden (78-79), ist aber unnötig kompliziert: Einfacher läßt sich annehmen, die zunächst getreue Wiedergabe ist in einem Arbeitsschritt, nämlich der Übersetzung, gekürzt worden.

([43]) A. Rofé, "Not Exile but Annihilation for Zedekiah's People: The Purport of Jeremiah 52 in the Septuagint", *VIII Congress of the IOSCS Paris 1992* (Hrsg. L. Greenspoon – O. Munnich; Atlanta 1995) 165-170, bes. 167. Rofé redet von verschiedenen 'Dokumenten', was aber angesichts der Übernahme der ersten beiden Stellen (V. 15 und 27) aus 2 Kön 25 nicht ganz zutreffend ist. Die unterschiedliche Zählung (zwei bzw. drei) hängt daran, weil V. 27b und 28 einander berühren. — Rofé rechnet mit "uniform curtailment" in der Vorlage von G, weil nicht anzunehmen sei, daß gleich an drei Stellen erweitert wurde.

([44]) Fischer, "Ich mache dich", 449-450, aufgenommen bei W. Werner, *Das Buch Jeremia*. Kapitel 1–25 (NSK AT 19/1; Stuttgart 1997) 41.

Insgesamt ist Jer 52 in der Fassung von H deutlich näher an seiner Vorlage 2 Kön 25 als in der Version von G (45). Zusätzlich bietet H mit den Säulen und vor allem mit dem Exil am Ende des Buches zwei wichtige, passende Abschlüsse (46).

Aus der — kaum überschaubaren — Jeremiarezeption seien nur drei kurze, für unsere Frage typische Fälle herausgegriffen: die verwendung im Brief des Jeremia (Bar 6), das Zitat bei Mt 2,18 und die Wiedergabe von Jer 36 in den *Antiquitates* des Josephus.

R. G. Kratz hat den Brief des Jeremia auf seine Rezeption Jeremias hin untersucht und ist dabei zu folgenden Ergebnissen gekommen: Bar 6 greift inhaltlich und strukturell Jer 10,1-16 in der Fassung von H auf, wobei fast der gesamte Text rezipiert wird (47). Diese Übereinstimmung mit Jer H erfolgt hier bei einem griechischen Text und im Bereich der durch 4Q71 umstrittenen Stelle.

Von den drei Nennungen Jeremias im NT (48) wird nur eine ihm gerecht: Mt 2,17f zitiert ihn mit dem Weinen der Rahel aus Jer 31,15. Beckings Analyse dieser Bezugnahme endet mit der Feststellung, daß das Mt-Zitat als Wiedergabe des hebräischen Textes angesehen werden muß (49). Wieder bezieht sich ein griechischer Schreiber auf H.

(45) Man vergleiche nur etwa Jer 52,12.24 H und G mit 2 Kön 25,8.18. Der Schluß von Bogaert, "Trois formes", 16-17, der kürzere Text von G und Vetus Latina sei eher ursprünglich, ist nicht abgesichert durch diesen notwendigen und vorausliegenden Vergleich von Jer 52 mit seiner Vorlage 2 Kön 24–25. — Die Behauptung von Janzen, *Studies*, 69, der Befund bei den Personennamen beim Vergleich mit 2 Kön stütze G, basiert auf seiner Annahme von sekundären Ergänzungen in Jer H (siehe etwa zu Nebukadnezzar für Jer 52 Anhang A, 141). — Stipp, *Sondergut*, 50, weist für Jer 52,31 G auf die Übernahme des griechischen Eigennamens Ιωακιμ (für Jojachin!) aus 2 Kön 25,27 hin. Das verleiht den Abweichungen von 2 Kön 25, die G mit H in Jer 52 teilt, noch mehr Gewicht.

(46) Rofé, "Not Exile", 167-168, weist für das in Jer 52 erwähnte Exil auf den Zusammenhang mit Jer 21,1-10; 24; 27; 29; 34,8-22 hin; auch andere Stellen ließen sich anführen (12,14f; 13,1-11; 16,15 // 23,8 ...). Gegen die Meinung von Bogaert (oben Anm. 41) gehört also die Exilsthematik zu den Hauptmotiven im Jeremiabuch.

(47) R. G. Kratz, "Die Rezeption von Jer 10 und 29 im pseudepigraphen Brief des Jeremia", *JSJ* 26 (1995) 2-31, vor allem 9-11 und 14. Bar 6,69 bringt z.B. die "Vogelscheuche im Gurkenfeld" aus Jer 10,5 (fehlt in G).

(48) Mt 2,17-18; 16,14 (vermeintliche Identifizierung Jesu mit dem Propheten); 27,9 (Jeremia wird eine Stelle aus Sach 11 zugeschrieben).

(49) B. Becking, "'A Voice Was Heard in Ramah'. Some remarks

Josephus Flavius hat in seinen Altertümern mehrfach auf Jer zurückgegriffen. Die ausführliche Untersuchung dazu von Piovanelli ergibt weit mehr Berührungen mit H als mit G (50). Entgegen der Tendenz von G, eher weniger Filiationen bzw. Titel zu bieten, enthält die Darstellung des Josephus — in Übereinstimmung mit dem Siegel — den Namen Baruchs mit seiner Berufsbezeichnung. Insgesamt steht Josephus der Tradition von H deutlich näher als der von G.

Dieser — zugegebenermaßen gänzlich unvollständige — Blick auf die Jeremiarezeption erweckt den Eindruck, daß selbst in der griechisch schreibenden jüdischen Welt der Text von H den Vorzug genoß und als anerkannte Vorlage bei Zitaten und Anspielungen verwendet wurde.

Der Ketib/Qere-Befund

Eine Eigenart der Überlieferung der Schriften des ersten Bundes ist die Beibehaltung früherer Schreibungen im Haupttext (Ketib), während Vorschläge für neue oder bessere Lesungen am Rand vermerkt wurden (Qere). Dieses Phänomen doppelter Tradierung im Prozeß des mehrfachen Abschreibens über Jahrhunderte ist auch im Blick auf unsere Frage interessant.

---

on structure and meaning of Jeremiah 31,15-17", *BZ* 38 (1994) 229-242, bes. 232.

(50) P. PIOVANELLI, "Le Texte de *Jérémie* utilisé par Flavius Josèphe dans le Xe Livre des *Antiquités Judaïques*", *Hen* 14 (1992) 11-36. Nach ihm hängt Josephus sicherlich von einem Jer-Text in der Langfassung ab (33; es scheint jedoch nicht nötig, dafür eine aramäische Version anzunehmen, weil die Nähe zu den Targumim sich auch durch den ähnlichen Vorgang aktualisierender Wiedergabe erklären läßt). Im einzelnen basieren die Chronologie und viele weitere Elemente bei Josephus auf Jer H (24-28), während nur zwei Wendungen mit Jer G gegen H übereinstimmen (28-29). — Auch die Detailanalyse zu Jer 26 und 36 von C. BEGG, "Jeremiah under Jojakim according to Josephus", Abr-n. 33 (1995) 1-16, bestätigt dieses Bild. Mit H geht zusammen das "fünfte Jahr" (Jer 36,9) und der Titel Baruchs als "der Schreiber" (Jer 36,26.32). Enger mit G verbunden seien das Schicksal der 'Stadt' (Jer 43,3 G, gegen 36,3 'Israel' — im Text steht jeweils "Haus Juda") sowie das Fehlen des göttlichen Handelns beim Verbergen (// 43,26 G; dagegen Gott als Subjekt in 36,26 H). Doch angesichts des Vorgehens des Josephus, Reduzierungen (14 und 16, sowie 5 für Jer 26) vorzunehmen und eine kürzere, allgemeinere Fassung zu bieten, wiegt das Fehlen bei 43,26 nicht stark.

In der Ausgabe der BHS weist der Text des Jeremiabuches ca. 130 Fälle auf, bei denen am Rand ein Qere aufgeführt wird. Von diesen sind ca. 60 Stellen rein orthographischer Natur oder ohne Veränderung in der Bedeutung ([51]). Die restlichen ca. 70 Fälle sind im Hebräischen verbunden mit semantischen Differenzen ([52]).

Die Auswertung dieser ca. 70 Fälle ist nicht einfach; manchmal ist die Lesart von G weder mit K noch Q zu vereinbaren ([53]). An einigen Stellen ist der Befund nicht sicher zu deuten ([54]), oder die entsprechenden Wörter sind in G nicht vorhanden ([55]).

Die verbleibenden ca. 50 Stellen zeigen, daß G mit Sicherheit sowohl die Ketib-Schreibung als auch die Qere-Lesarten kennt. Eindeutige Belege für Ketibformen sind u.a. Jer 26/33,18 Μιχαιας, 31/38,40 ασαρημωθ, 48,20 (31,20) zweimal mit K Singular, gegen Plural beim Q. Die sicheren Bezeugungen für Qere-Lesungen sind etwa dreimal so häufig (ca. 36 Fälle). Beispiele dafür sind Jer 19,2 χαρσιθ, 49,36 (G: 25,16) Αιλαμ, 50/27,11 viermal 2. Person Plural beim Verb, 51/28,34 viermal με (K bietet jeweils ־נו, Suffix der 1. Person Plural). An einer Stelle, bei 31/38,38, ergänzt G mit Q das in K fehlende באים.

G belegt somit zweierlei: 1) Um ca. 200 v.Chr. sind den Übersetzenden ([56]) offenbar bereits beide Überlieferungen (K und Q) be-

([51]) Z.B. Jer 1,5 K אצורך Q אצרך; Jer 2,3 K תבואתה Q תבואתו (der Schlußkonsonant dient hier jeweils als Vokalbuchstabe für das Suffix der 3. Person Singular mask.); ... — In Einzelfällen kann die Entscheidung schwierig sein, ob Änderungen in der Bedeutung vorliegen oder nicht; vgl. den ähnlichen Fall Jer 2,24 K נפשו Q נפשה. Der Schlußkonsonant entscheidet über das Genus des Suffixes (G: ψυχῆς αὐτῆς, mit Q). Somit gehört dieser Fall zur anderen, nächsten Gruppe.

([52]) So Jer 2,20 K אעבד Q אעבר (G: δουλεύσω, mit K); Jer 3,4 K קראתי Q קראת (G: ἐκάλεσας, mit Q); ...

([53]) Etwa bei Jer 3,2 K שגלת Q שכבת G ἐχεφύρθης; Jer 17,19 K עם Q העם G λαοῦ σου.

([54]) Jer 10,13 K ארץ Q הארץ; G τῆς γῆς geht eher mit Q, doch könnte der Artikel auch in der Übersetzung zugefügt worden sein; siehe dazu J. Ziegler, *Beiträge zur Ieremias-Septuaginta* (MSU 6; Göttingen 1958) 167: G ist im Setzen des Artikels nicht konsequent. — Ähnlich liegt der Fall bei Jer 52,32.

([55]) Dies gilt für Jer 21,12; 29,14.23; 40,3.

([56]) Dabei spielt es keine Rolle, ob man mit Thackeray zwei Übersetzer, mit Tov zwei Redaktionen bzw. Editionen, oder andere Konstellationen annimmt. Siehe dazu H.-J. Stipp, "Offene Fragen zur Übersetzungskritik (Jer G)", *JNSL* 17 (1991) 117-128, der gegenüber einer Zweiteilung bei

kannt, und sie folgen teils der einen, teils der anderen (57). 2) Dabei gibt es eine klare Tendenz hin zur Bevorzugung der Q-Lesarten. Das dürfte ein Zeichen sein, daß diese zusehends mehr anerkannt wurden. Trotzdem wurden sie nicht in den Haupttext von H-Handschriften übernommen.

Man darf aus diesem Befund schließen, daß die parallele Überlieferung von K und Q in H ein Beweis einer hohen Treue in der Abschreibetradition der hebräischen Handschriften ist. Selbst minimale Verschiedenheiten, sogar ohne Unterschiede in der Bedeutung, werden über Jahrhunderte getreu weitergegeben (58). Bei G-Priorität wäre zu erklären, wie in H einerseits nicht einmal kleinste Änderungen bei Buchstaben vorgenommen wurden, andererseits der Text ganz massiv durch Erweiterungen, Umstellungen, usw. verändert wurde. G selbst belegt durch den Ketib/Qere-Befund die außergewöhnliche Verläßlichkeit der H-Überlieferung.

2. *Das ideelle Programm*

Hinter den verschiedenen Textgestalten von H und G stecken unterschiedliche Konzeptionen. Exemplarisch möchte ich a) den markantesten Unterschied bei Stellung und Anordnung der Fremdvölkersprüche, b) die Verteilung einiger prägnanter Ausdrücke und c) wesentliche inhaltliche Schwerpunkte behandeln.

Die Fremdvölkersprüche

Es stehen einander gegenüber Mittelstellung bei G (Jer 25–32) und Endstellung bei H (Jer 46–51), unterschiedliche Anordnung der einzelnen Völker sowie kleinere Verschiedenheiten (59). Mehrere in jüngerer Zeit geäußerte Gründe sprechen eher für die Originalität der Position von H.

Jer G Vorbehalte anmeldet, weil die Wiedergaben ab Jer 29 nicht einheitlich sind.

(57) Es ist nicht möglich, dabei eine Systematik zu erkennen. Von Anfang (Jer 2,20 mit K, 2,24 mit Q) an wechseln in G Lesungen für K und für Q ab, bis hin zum Ende. Sowohl Singular (z.B. bei Jer 48,20 H = 31,20) als auch Plural (so etwa in 50/27,11) finden sich. Auch inhaltlich konnte ich keine Schwerpunkte feststellen.

(58) Vgl. auch FISCHER, *Trostbüchlein*, 78 mit Anm. 100.

(59) Siehe u.a. G. FISCHER, "Jer 25 und die Fremdvölkersprüche: Unterschiede zwischen hebräischem und griechischem Text", *Bib* 72 (1991) 474-499, vor allem 488-495.

In G bildet die 'Bechervision' in Jer 32 das Ende, die "als abschließende Zusammenfassung des Völkergerichts gelesen werden muß (60). Das läßt sich schlecht mit ihrer Eigenart vereinbaren, in der Form eines Gottesauftrags das hereinbrechende Gericht abzubilden. Auch wird in Jer 32 G erst im Nachhinein Gottes Beteiligung am Gerichtsgeschehen deutlich. Die Gerichtsankündigung von Jer 25,15-38 H dagegen ist der passende programmatische Auftakt zum zweiten Buchteil von Jer.

In H entspricht die angekündigte Reihenfolge weitgehend der Ausführung (61), in G dagegen nicht: Elam steht an erster Stelle (62), Babel an dritter Position, was aber kaum mit seiner Bedeutung zusammengeht (63). Nicht einmal in der Zweistufigkeit des Gerichts (zuerst für Juda/Jerusalem, dann für die anderen) paßt die 'Bechervision' zum weiteren Textverlauf in G.

Eine Untersuchung von מזמה 'Plan', "am Ende der Tage" und "glühender Zorn" in Jer zeigt ein Zulaufen auf die Fremdvölkersprüche (64). Mit ihnen kommen die Vorhersage von Jer 30,24 sowie das in der 'Bechervision' angekündigte Gericht zu ihrem treffenden Abschluß in H. Aus diesen und anderen Gründen ist wohl der H-Anordnung des Jeremiabuches der Vorzug zu geben (65).

(60) Schmid, *Buchgestalten*, 21.

(61) Jer 25,18: Jerusalem und Juda – Jer 39
V. 19 Ägypten – Jer 46
V. 20 Philister – Jer 47
V. 21 Edom, Moab, Ammon – Jer 48f (aber Moab, Ammon, Edom)
V. 25 Elam – Jer 49,34-39
V. 26 Babel (Scheschach) – Jer 50f
Die in Jer 25 erwähnten Völker werden nicht alle in Jer 46-51 aufgegriffen. Zusätzlich findet sich in 49,23-27 Damaskus.

(62) Selbst Goldman, *Prophétie*, 198 (Anm. 16), rechnet hier mit Umstellung in G ('déplacé').

(63) Schmid, *Buchgestalten*, 21.

(64) B. Gosse, "Le rôle de Jérémie 30,24 dans la rédaction du livre de Jérémie", *BZ* 39 (1995) 92-96. Jer 51,11 ist wie ein letzter Plan Jahwes (93). Die Schicksalswende für Elam geschieht "am Ende der Tage", genau im Übergangsvers 49,49, vor den Sprüchen über Babel. חרון אף "glühender Zorn" kommt zum Ende in 51,45. Diese Formulierungen begegnen auch in 30/37,24: Während die Stellung in G 37 sie als schwachen Nachklang gegenüber den Vorkommen zuvor in den Fremdvölkersprüchen erscheinen läßt, können die Belege in H Jer 49 und 51 als Erfüllung der Ansage von 30,24 aufgenommen werden.

(65) So z.B. auch C. R. Seitz, "The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah", *ZAW* 101 (1989) 3-27, bes. 24-27; J. G.

Verteilung

Bereits der letzte Absatz ließ mit seinen Schlüsselwörtern erkennen, daß deren Vorkommen einer Planung entspringen, die das Jer-Buch in der Form von H sieht. Dafür lassen sich weitere ähnliche Beobachtungen anführen.

Die Botenformel zählt mit ca. 155 Belegen in H zu den meistgebrauchten Wendungen in Jer (66); G bietet 140 Vorkommen. Manchmal wird diese Formel durch Gottesepitheta ergänzt. Dabei zeigt sich in H eine konstante Zunahme auf das Ende hin, während G eine "uncharakteristische Verteilung" aufweise (67). Nach Stipp scheint H eher regelmäßig zu sein, während in G die Botenformel 'rein zufällig' verteilt ist.

In diesem Zusammenhang sind zwei weitere Punkte wichtig. Die geringere Häufigkeit der Botenformel in G kann mit einer Entwicklung verbunden werden, die von einer Blütezeit unter Darius ausgehend in spätere Zeit hin abnimmt (68). Und die Untersuchung von צבאות in Jer (bei H 82x, in G 14x) bringt Jer H in die Nähe von Mal, Hag und erstem Sacharja (69). So dürften die häufigeren, erwei-

---

MacConville, *Judgment and Promise*. An Interpretation of the Book of Jeremiah (Leicester – Winona Lake 1993) 148; Schmid, *Buchgestalten*, 311-319 (auch wenn man nicht unbedingt seiner Theorie einer ursprünglichen Abfolge Jer + Jes 40ff folgen will), u.a. — K. A. D. Smelik, "Twee sleutels tot het boek Jeremia", *Schrift* 127 (1990) 3-8, betont die Schlüsselposition von Jer 50-51 (S. 6), was auch der Endstellung den Vorzug gibt. A. Rofé, "The Arrangement of the Book of Jeremiah", *ZAW* 101 (1989) 390-398, weist für die H-Ordnung auf die größere Nähe mit den anderen Prophetenbüchern hin (397); für die G-Anordnung, die so massiv am Ende den Untergang des eigenen Volkes bringt, gibt es kaum echte Parallelen.

(66) Für die folgenden Ausführungen siehe H.-J. Stipp, "The prophetic messenger formulas in Jeremiah", *Textus* 18 (1995) 63-85.

(67) Stipp, "Formulas", 79 und 81. Stipp nimmt dabei die G-Ordnung für Jer an. — Doch läßt sich die in den Fremdvölkersprüchen geringere Zahl der Gottesepitheta auch durch den anderen Charakter des Textes erklären, sodaß seine beobachtete Regelmäßigkeit in H sogar für die H-Anordnung gültig bleibt.

(68) S. A. Meier, *Speaking of speaking: Marking direct discourse in the Hebrew Bible* (VTS 46; Leiden 1992) 292-295. Für Jer 11-18 geht die Verwendung der Botenformel von H über G bis zu Ms 534 immer mehr zurück.

(69) Siehe A. Rofé, "The Name YHWH SEBA'OT and the shorter Recension of Jeremiah", *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (FS. S. Herrmann) (Hrsg. R. Liwak, S. Wagner; Stuttgart 1991)

terten Botenformeln von H eher ursprünglich sein als die seltenen, kürzeren von G.

In der Rezension zu Stipp, *Sondergut*, weist Gosse(70) auf das Leitwort כתב hin, das als Partizip Passiv in Jer H 17,1; 25,13; 51,60 vorkommt. Wo etwas Geschriebenes (in 17,1; fehlt in G) Juda vorher in schlechtem Licht erscheinen ließ, richtet sich anderes Geschriebenes im weiteren Verlauf gegen Babel. Die Leerstelle in G Jer 17,1-4 nimmt dieser Bewegung den Ausgangspunkt(71). — Insgesamt belegen Formeln, Beinamen Gottes und Leitwörter mit ihrer Verteilung eine bessere Planung und dichtere Bezüge für Jer H als für G.

Inhaltliche Schwerpunkte

Mehrere Exegeten haben die thematischen Akzente der verschiedenen Versionen des Jer-Textes beachtet. Hier seien nur einige wichtige vorgestellt.

Stipp nennt Schuldvorwürfe an die Judäer und Israeliten, formelhafte Unheilspanoramen, das Interesse an den Babyloniern und Nabukadnezzar(72) als Eigenarten von H im Vergleich mit G. Becking sieht in der version von G stärkere Bezüge zur Heilsgeschichte und den Versuch "to avoid blasphemous speech about God"(73).

307-315, vor allem 313 mit Anm. 31. Rofé schließt, daß G eine Textrevision darstelle, wobei in zwei Bereichen (bei Jer 30/37-33/40 und bei den Fremdvölkersprüchen) 'Zebaot' überdurchschnittlich erhalten geblieben ist (314f).

(70) B. GOSSE, *Transeuphratène* 11 (1996) 176-179.

(71) Vgl. dazu auch oben II.1. bei Zitate und Anspielungen zur 'Säule'.

(72) STIPP, *Sondergut*, 100-101. — Eigens zur Rolle des Nebukadnezzar: A. SCHENKER, "Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen", *RB* 89 (1982) 498-527.

(73) B. BECKING, "Jeremiah's Book of Consolation: A Textual Comparison. Notes on the Masoretic Text and the Old Greek Version of Jeremiah XXX-XXXI", *VT* 44 (1994) 145-169, bes. 168. Das erste Resultat ist die Kehrseite zu Stipps erstem Schwerpunkt (siehe oben), das zweite Ergebnis richtet sich gegen die These von Zlotovitz und deckt sich mit den Beobachtungen von FISCHER, "Jer 25", 487 mit Anm. 46, sowie ders., *Trostbüchlein*, 75 und 77. — Für die Bezüge zur Heilsgeschichte vgl. auch A. SCHENKER, "Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34", *Der neue Bund im Alten*. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146) (Hrsg. E. ZENGER; Freiburg 1993) 85-112, bes. 93.

Weiters setzt das größte Plus von H in Jer 33,14-26 einen sonst im ganzen Buch nicht so stark zu findenden Akzent auf die davidische Dynastie sowie die levitischen Priester (74).

Diese beobachteten Schwerpunkte lassen sich alle relativ leicht mit der Annahme vereinbaren, daß H ein früheres, zeitlich näher am Untergang Jerusalems 587 stehendes Textstadium spiegelt und G in größerem Zeitabstand und im hellenistischen Umfeld der ägyptischen Diaspora entstanden ist, in dem Themen wie die frühere Schuld, der babylonische König oder die Rolle der Leviten weniger wichtig waren.

Bogaert hat außerdem auf die massive Differenz in der Autorisierung des Buches hingewiesen (75): Zunächst käme dem Jer-Buch in der Fassung von G, weil der Prophet angegriffen werde, Autorität durch Baruch zu (Verheißung an ihn an herausgehobener Stellung am Ende des Buches in Jer 51 G); H verdunkele diese wichtige Rolle Baruchs und ordne ihn Jeremia unter, der nun selbst als kanonisch anerkannter Verkünder in den Vordergrund gerückt werde. Doch weisen die später entstandenen pseudepigraphen Werke (76) eher in die umgekehrte Richtung. Auch ist kaum zu verstehen, warum, wenn schon der Prophet nicht gehört wird und Widerstand erfährt, sein Schreiber größere Akzeptanz finden sollte. So spricht dieses Argument stärker für die Reihenfolge H → G.

3. *Der Text als Herausforderung*

Die oben beobachteten großen Unterschiede inhaltlicher Art ließen sich beliebig weiter mit Details füllen. Doch sollen abschließend noch zwei Wesenszüge zur Sprache kommen: H ist vielfach provokanter und komplexer als G.

Jer 13,12c enthält eine Art Trinkspruch "Jeder Krug/Schlauch soll mit Wein gefüllt sein!". H und G bringen in V. 12a die Auffor-

(74) Vor allem durch 33,17f.21f. Siehe dazu P.-M. Bogaert, *Urtext, texte court et relecture*: Jérémie XXXIII 14-26 TM et ses préparations (VTS 43) (Hrsg. J.A. Emerton, Leiden 1991) 236-247, der die Verankerungen dieser Passage in Jer H aufzeigt.

(75) P.-M. Bogaert, "De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie", *Le Livre de Jérémie* (BETL 54) (Hrsg. P.-M. Bogaert; Leuven 1981) 168-173.

(76) Buch Baruch und die syrische Baruch-Apokalypse, ab ca. 2. Jh. v. Chr.

derung Gottes, ihn zu sprechen. Dazwischen steht (nur) in H noch die Botenformel in V. 12b. Somit zitiert Jeremia in der Version von G ein Volkssprichwort, bei H dagegen einen Trinkspruch als Wort Gottes ([77]).

Die zweite Konfession spricht vom Aufnehmen göttlichen Sprechens: "Wurden gefunden deine Worte, so aß ich sie" (Jer 15,16 in H; G hat: "... von denen, die zunichte machen deine Worte; führe sie aus"). Die Verbindung der ungewöhnlichen Formulierungen vom 'Finden' der Worte im Nifal mit ihrem 'Essen' ist einmalig ([78]).

Jer 17,1-4 wurde bereits (oben bei 2. 'Verteilung') angesprochen. Dieser Text zeigt massiv die Sünde Judas auf ([79]) und trägt u.a. zum 'anthropologischen Pessimismus' ([80]) des Jer-Buches bei. In G beginnt Jer 17 erst mit Vers 5.

Jer H bietet in der Benennung Nebukadnezzars als "mein Knecht" durch Gott gleich dreimalig ein Plus gegenüber G ([81]). H

([77]) W. McKANE, "Jeremiah 13,12-14: A Problematic Proverb", *Israelite Wisdom.* Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien (Hrsg. G. GAMMIE u.a.) (New York 1978) 107-120, bes. 114.

([78]) J.R. LUNDBOM, "Jeremiah 15,15-21 and the Call of Jeremiah", *SJOT* 9 (1995) 143-155, streicht die Bezüge auf 2 Kön 22,13; 23,2 und Ez 2,10; 3,1 heraus und gibt deswegen H den Vorzug (149-151). Solche — teils exklusiven — Verbindungen mit dtr Schlüsseltexten sind typisch für Jeremia: siehe G. FISCHER, "Aufnahme, Wende und Überwindung dtn/r Gedankengutes in Jer 30f", *Jeremia und die 'deuteronomistische Bewegung'* (BBB 98) (Hrsg. W. GROß; Weinheim 1995) 129-139, vor allem 138 mit Anm. 20; vgl. auch FISCHER, *Trostbüchlein*, 206-209.

Die Wiedergaben der LXX sind rätselhaft: Nur hier steht ἀθετέω 'ungültig machen, aufheben' für מצא Ni, während es sonst in Jer 7× בגד wiedergibt. Und die Aufforderung, sie zu 'vollenden' (συντελέω, völlig ungebräuchlich für die Übersetzung von אכל) hat ihre nächste Parallele in Jer 6,11 G.

([79]) B. GOSSE, "Jérémie 17,1-5aα dans la Rédaction Massorétique du Livre de Jérémie", *EstBib* 53 (1995) 165-180, sieht darin eine negative Umkehrung zu Ex 29,12 und ein Mißlingen von Dtn 12,2 (175f, in bezug auf "die Hörner ihrer Altäre" und Jer 17,2).

([80]) H. WEIPPERT, "Das Wort vom neuen Bund in Jer XXXI 31-34", *VT* 29 (1979) 336-351, hier 344.

([81]) Jer 25,9; 27,6; 43,10. Ausführliche Diskussion dazu bei SCHENKER, Metamorphose; B. GOSSE, "Nabuchodonosor et les évolutions de la rédaction du livre de Jérémie", ScEs 47 (1995) 177-187; GOLDMAN, *Prophétie*, 133-135, und A. van der KOOIJ, "Jeremiah 27:5-15: How do MT and LXX relate to each other?", *JNSL* 20 (1994) 58-78, bes. 64. Letztere beide sehen H als ursprünglich an.

bezeichnet den fremden König als Diener Gottes und mutet den Hörern zu, damit in der von Nebukadnezzar gewirkten Zerstörung Jerusalems auch Gottes Werk zu sehen.

Mit letzterem passen gut manche Differenzen bei Jer 32/39 zusammen. In V. 28 hat G Passiv, während bei H Gott selbst in 1. Person aktiv die Stadt in die Macht der Chaldäer und Nebukadnezzars (in G nur "König von Babel") ausliefert. V. 30 wiederholt in H über G hinaus als Grund, daß die Israeliten ihn 'nur gereizt' haben (כעס Hi, auch im Vers zuvor), und verschärft damit den Tatbestand. Die Gefühle Gottes in V. 41 H ('mich freuen, *mein* Herz, *meine* Seele') haben in G keine Entsprechung: Statt freuen steht ἐπισκέπτομαι 'anblicken, besuchen', die Personalpronomina für Gott fehlen (82).

Es gäbe noch viele Beispiele in dieser Richtung (83). H konfrontiert durchweg seine Hörer mehr als G, sowohl, was sie in ihrer Rolle (z.B. Jer 17), als auch, was das Reden von Gott (so bei Jer 13; 27; 32) betrifft. G ist demgegenüber meistens milder und nicht so provokant.

Auffällig ist an vielen Stellen, daß H stärker hörerbezogen ist als G (84). Außerdem enthält es mehr direkte Anreden und führt so oft eine zusätzliche Gesprächsebene ein, etwa bei Jer 35/42,18 durch die Anrede an die Rechabiter (G bleibt in der 3. Person). Auch in Jer 32/39 zeigen V. 36 und 43 bei H Höreranrede (2. Person Plural, gegen Singular in G) und damit einen komplexeren Text (85).

(82) Im einzelnen dazu P.-M. BOGAERT, "Les documents placés dans une jarre. Texte court et texte long de JR 32 (LXX 39)", *Selon les Septante* (FS. M. Harl [Hrsg. G. DORIVAL, O. MUNNICH] Paris 1995) 53-77, teilweise bei 66f.

(83) Dazu gehörte auch Jer 31,37 (38,35 G), wo die Verneinung in G beim Hauptsatz die beängstigende Möglichkeit einer Verwerfung durch Gott aufhebt. Siehe GOLDMAN, *Prophétie*, 58, 61, 119; FISCHER, *Trostbüchlein*, 72-73; und wieder GOLDMAN, "Crispations théologiques et accidents textuels dans le TM de Jérémie 2", *Bib* 76 (1995) 25-52, bes. 44. Goldman rechnet mehrfach mit der Einfügung von Verneinungen in G.

(84) So deuten z.B. P. DIAMOND, K. O'CONNOR, "Unfaithful Passions: Coding Women Coding Men in Jeremiah 2–3 (4:2)", *BibInt* 4 (1996) 288-310, hier 300, zu Jer 2-3 an, daß H stärker im Blick auf den implizierten Hörer geformt sei.

(85) Siehe dazu BOGAERT, "Documents", 68; er meint jedoch, H wolle vermeiden, Jeremia im Widerspruch mit Gott zu zeigen. — Ein (seltener) Fall in der Gegenrichtung ist Jer 51/28,59: In G befiehlt Gott durch Jeremia

Die schwierigere Textgestalt gilt nicht nur in Bezug auf Personen ([86]), sondern auch für Datierungen und Spannungen. Jer 28/35,1 bringt in H zwei Zeitangaben hintereinander: "in jenem Jahr am Anfang der Regierung Zidkijas" und "im vierten Jahr, im fünften Monat"; G hat nur die letztere und entschärft damit das Zusammenstoßen zweier konkurrierender Angaben. Auch beim Ackerkauf Jer 32/39,9.12 gibt es eine Spannung wegen der Verwandtschaftsangaben für Hanamel. In H stehen gegeneinander "Sohn meines Onkels" und "Onkel" für dieselbe Person, G bietet beide Male "Sohn des Bruders meines Vaters" ([87]).

Diese und andere Fälle ([88]) sind wohl leichter erklärbar, wenn man H als vorausliegende, kompliziertere Textform annimmt und bei G mit — im Zuge einer Übersetzung leicht möglichen — Harmonisierungen rechnet ([89]). Sonst müßte man umgekehrt annehmen, H sei widersprüchlich erweitert worden, noch dazu auf kürzestem Raum.

---

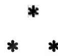
dem Seraja, in H der Prophet selbst dem Seraja (ohne Auftrag Gottes). W. McKane, "Jeremiah's Instructions to Seraiah (Jeremiah 51:59-64)", *Pomegranates and Golden Bells* (FS. Milgrom [Hrsg. D.P. Wright u.a.] Winona Lake 1995) 697-706, betrachtet dieses Plus in G aber als theologische Änderung (697).

([86]) Siehe oben I.3 zu Personenwechsel. Zwei prägnante Beispiele dafür sind Jer 30/37,5, wo Gottes Reden unmittelbar nach der Botenformel mit einem Zitat anderer ("wir") einsetzt, und Jer 31/38,3a, wo G im Reden über Israel in der 3. Person bleibt, während H Israel selbst sprechen läßt ("mir").

([87]) Bogaert, "Documents", 56 mit Anm. 4, notiert diesen Widerspruch, läßt ihn aber ohne Lösung.

([88]) Eigens zu besprechen wären auch die Doppelüberlieferungen, die das Jer-Buch durch ihre wechselseitigen Bezüge stark verweben. Der ausführliche Exkurs dazu von F.D. Hubmann, *Untersuchungen zu den Konfessionen.* Jer 11,18–12,6 und Jer 15,10-21 (FzB 30; Würzburg 1978) 217-244, kommt zum Ergebnis, daß G offensichtlich sehr frei damit umgegangen ist (242).

([89]) So auch das Urteil von Schmid, *Buchgestalten*, 22: "... die Übertragung ins Griechische bedeutet eine durchgängige, wenn nicht Eliminierung, so doch Nivellierung literarischer Nahtstellen". Ähnliche Einschätzungen finden sich bei A. Graupner, *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia.* Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch (Biblisch-Theologische Studien 15; Neukirchen 1991) 23-24, und C. Levin, *Verheißung*, 71.



Die intensive Diskussion um den Jeremiatext prägt die Literatur der letzten 25 Jahre. Dabei wird zunehmend deutlich, daß der Versuch, G Priorität vor H einzuräumen, zu seltsamen Folgen, teils sogar zu Aporien führt.

Trotz der Funde von Jeremiatexten in Qumran ist die Sachlage nach wie vor unbefriedigend: Uns fehlen die entscheidenden Handschriften aus der Zeit davor, die uns besseren Aufschluß geben könnten über die Verzweigung der beiden so unterschiedlichen Traditionen.

Doch lassen die obigen Beobachtungen, vor allem aber die inneren Unstimmigkeiten, die sich bei Bevorzugung von G ergeben, erhebliche Zweifel an der heutigen Mehrheitsmeinung aufkommen. Es ist deswegen sicher nicht mehr wissenschaftlich verantwortlich, undiskutiert die Überlegenheit einer postulierten hebräischen Vorlage für G anzunehmen oder vorauszusetzen.

Der — gerade auch von Vertretern der G-Priorität erhobene — Befund weist eher in die Gegenrichtung: H spiegelt mit der stärkeren Betonung von Juda/Israel, Schuld und Unheil, der Rolle der Babylonier usw. Situation und Anliegen einer früheren Zeit und damit mit hoher Wahrscheinlichkeit die ursprünglichere Fassung des Jeremiabuches. G dagegen weist Merkmale auf, die besser in die hellenistische Umwelt und für einen ägyptischen Leserkreis (90) passen und weist sich damit eher als abhängig aus.

Dieses Ergebnis wird noch verstärkt durch eigenartige Diskrepanzen. Obwohl H nach Meinung vieler später sein soll, steht es den älteren Traditionen näher als G (Bezüge auf dtrG in Jer 52; das Baruch-Siegel). Obwohl die Überschüsse von H "in hohem Maße aus *floskelhaften Elementen*" (91) bestehen und die Anordnung sekundär

(90) WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments* (Stuttgart [5]1988) 79-80. Diese allgemeine Einschätzung Würthweins gilt speziell auch für Jeremia. Ebenso weist van der KOOIJ, "Jeremiah 27", 76-77, die Nähe zu jüdischer Literatur des 2. Jh. v. Chr. auf. — Vielleicht gehört in diese Richtung auch G Jer 26,15 "Warum ist Apis geflohen?". Siehe dazu P. PIOVANELLI, "La condamnation de la diaspora égyptienne dans le livre de Jérémie (JrA 50,8–51,30/JrB 43,8– 44,30)", *Transeuphratène* 9 (1995) 35-49, der es als sekundäre Pseudo-Variante betrachtet (39f).

(91) So die Analyse von STIPP, *Sondergut*, 97, zu den abhängigen Sonderlesarten. Für die selbständigen Überhänge vermerkt er, sie seien "for-

sei, wird dabei ein durchdachtes und besser entsprechendes Programm (etwa bei Jer 25) sichtbar. Obwohl normalerweise Texte mit der Zeit durch die Überlieferung vereinfacht und dem als 'normal' Empfundenen angeglichen werden, weist H die komplexere Textgestalt und provokantere Aussagen auf.

Es ist kaum anzunehmen, eine Überarbeitung in H habe den vorliegenden Text von Jer so verändern können, daß sie ihn *zugleich* a) besser an die ältere Überlieferung anpaßt, b) mit formelhaften Wendungen anreichert und dabei noch c) sowohl eine logischere als auch d) eine herausforderndere Darstellung erzielt. Viel eher kann man in G weitgehend das Produkt redaktioneller oder herausgeberischer Tätigkeit sehen, die sich mit der — ohnehin zu leistenden — Übersetzung auf leichte Weise und harmonisch verbinden ließ.

Sillgasse 6 Georg FISCHER SJ
A-6021 Innsbruck

SUMMARY

The last 25 years or so have seen many published writings expressing a preference for the Greek text of Jeremiah. The reasons usually adduced (I.: the evidence of 4Q71; the shorter text; greater cohesion) cannot, however, demonstrate its priority. Instead a number of arguments (II.: the evidence of the tradition; the ideal programme; a more challenging text) suggest that preference should rather be given to the longer and more complex Hebrew text. The MT of Jeremiah represents to a much higher degree than does the LXX the 'original' version of the book of Jeremiah.

mal und inhaltlich ... gänzlich disparat" (93); dagegen hatte er (81) dem prämasoretischen Idiolekt noch "hochgradige innere Einheitlichkeit" zugeschrieben.

"Das ganze Volk sah die Stimmen...": Haggadische Auslegung und Pfingstbericht *

Die Frage nach einem Zusammenhang zwischen dem Vers Ex 20,18 mit dessen rabbinischen Auslegungen einerseits und dem Pfingstbericht der Apostelgeschichte andererseits ist in der bisherigen Forschung kaum gestellt oder näher untersucht worden (1). Diesem

* Diesen Aufsatz widme ich meiner Mutter zu ihrem 90. Geburtstag.

(1) Siehe jedoch R. LE DÉAUT, "Pentecôte et tradition juive", *ASeign* 51 (1963) 35: "Eine zu wörtliche Exegese des Textes von Exodus, besonders 20,18, wo das Hebräische sagt, daß das Volk die Stimmen 'sah', hat fast sicher diesen Gedanken von einer göttlichen Stimme, die sich unter der Erscheinung von Flammen offenbart, aufgezwungen (imposé)". J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte. Étude de textes liturgiques* I (LD 65; Paris 1971) 310, betrachtet Tg. Neof. I Ex 20,2 und die Parallelen Tg. Ps.-J. Ex 20,2; Tg. Neof. I Dtn 5,6 (von uns im 2. Abschnitt zitiert) als "die wichtigste Parallele" zum Pfingstbericht der Apostelgeschichte. Auf Ex 20,18 kommt er im Zusammenhang mit den jüdischen "Spekulationen" über die feurigen Zungen kurz zu sprechen. Nicht völlig frei von Spekulation ist seine Erklärung der Stelle: Das Wort Gottes ist nicht eine Wirklichkeit, die in dem Maß zu existieren beginnt, in dem der Mensch es in sich aufnimmt und versteht. Es hat vielmehr eine objektive Existenz, die sich dem Menschen aufdrängt, noch ehe er es begreift. In gleicher Weise ist der Geist nach Apg 2,3 keine unsichtbare, sondern in der Kirche eine objektive Wirklichkeit, die durch seine Wirkungen visuell feststellbar ist. M. WEINFELD, "Pentecost as Festival of the Giving of the Law", *Imm.* 8 (1978) 14: "Das himmlische Getöse und die feurigen Zungen haben ihre Wurzeln in der Beschreibung der Sinai-Offenbarung, wie sie in der Midrasch-Literatur der Zeit des Zweiten Tempels herausgearbeitet worden waren. Die aramäischen Targume erklären ebenso wie Philo die λόγοι, die aus dem Munde der Gottheit am Sinai hervorkamen, als lodernde Flammen, die zu Worten oder Stimmen wurden, ein Begriff, der allem Anschein nach (apparently) von Ex 20,18 stammt: 'das ganze Volk sah die Stimmen und die Flammen/Fackeln' ('all the people saw the voices and the flashes/torches')". W. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11* (AB 5; Garden City, NY 1991) 272, schreibt: "Das plötzliche Brausen vom Himmel und die Zungen aus Feuer haben ihren Ursprung in den Beschreibungen der Offenbarung am Sinai, wie sie sich in Legenden der Zeiten des Zweiten Tempels widerspiegeln. Midrasch-Literatur, die aramäischen Targumim und ebenso Philo beschreiben die Worte, die aus dem Munde Gottes hervorkamen, als Feuerflammen, eine Vorstellung, die auf dem Vers beruht: 'das ganze Volk war Zeuge vom Donner und Blitz' ('all the people witnessed the thunder and lightning') (Ex 20,18)". — Bedeutende rabbini-

Thema widmet sich der vorliegende Aufsatz. Wenn wir nur diesen einen alttestamentlichen Vers, und zwar nur Ex 20,18a, in den Mittelpunkt unserer Untersuchung stellen, will dies keineswegs besagen, daß wir nur diesem Halbvers Bedeutung für den Pfingstbericht zuschreiben. Auch andere biblische Stellen zur Sinai-Offenbarung stehen im Hintergrund der Pfingsterzählung; auf einige dieser Stellen haben auch die Rabbinen in den im folgenden zitierten "Kommentaren" zu Ex 20,18a verwiesen (2).

Was die rabbinischen Kommentare betrifft, so werden sie oft als "Sagen", "Legenden" oder "legendären Ausschmückungen" qualifiziert (3). Ob solche "Legenden" wirkliches Geschehen widerspiegeln, ist im allgemeinen kaum von Interesse, ebensowenig wie deren Beziehung zu biblischen Stellen.

Um den rabbinischen Texten gerecht zu werden, muß man bedenken, daß es sich in ihnen in erster Linie um Bibelauslegung (und Bibelanwendung) — genannt Haggada (4) — handelt und daß diese "Exegese" oft in poetischer Gestalt auftritt. Die "immanente Poesie" der Haggada "bestimmt in vielen Fällen den eigenartigen Charakter ihrer Aussprüche" (W. Bacher). Wärme der Empfindung, Schwung der Gedanken, Kühnheit der Einbildungskraft, Kraft des Ausdrucks, Anschaulichkeit der Bilder zeugen von den dichterischen

---

sche Texte, von denen nur einer direkt auf Ex 20,18 bezogen ist, finden sich auch bei P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (München 1926) 604-605 (zu Apg 2,6). Diese Texte haben aber nach Billerbeck mit dem "Sprachenwunder der Pfingstgeschichte" nichts "zu schaffen" (605).

(2) Auf das Problem der Datierung der rabbinischen Quellen kann hier nicht näher eingegangen werden. Wo Traditionen einem Autor zugeschrieben sind, fügen wir hinter dem jeweiligen Namen bei seinem ersten Auftreten die Zeitangaben (jeweils n. Chr.) ein und richten uns dabei nach der Encyclopaedia Judaica (Jerusalem 1971-1972).

(3) Vgl. z.B. BILLERBECK, *Kommentar* I, 604-605. Irreführend ist auch der Titel des klassischen Werkes von L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 7 Bände (Philadelphia 1909-1938); ebenso die Übersetzung (von W. G. BRAUDE) des *Sefer Ha-Aggadah* (hg. von H. N. BIALIK und Y. H. RAVNITZKY) unter dem Titel: *The Book of the Legends* (New York 1992).

(4) So in der ältesten Terminologie der palästinischen Exegese; vgl. W. BACHER, "Der Ursprung des Wortes Haggada (Agada)", W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten* I (Straßburg ²1903) 451-475.

Gaben der Haggadisten (5). All dies erklärt, weshalb R. Eleasar aus Modiin (Ende des 1. und Anfang des 2. Jh.) über die Haggada gesagt hat, daß sie "das Herz des Menschen anzieht (6)".

Noch ein anderer Aspekt, der mit der "immanenten Poesie" bis zu einem gewissen Grad zusammenhängt, von Bacher aber nicht angesprochen wurde, ist für die Beurteilung der Haggada und der von ihr verwendeten Sprache von Wichtigkeit. Einige der haggadischen Texte beschreiben Erfahrungen, die aus der spirituellen Beschäftigung mit der Bibel erwachsen sind und, die mit der logischen Sprache nicht ausgedrückt werden können. Um dem, was gemeint ist, nahezukommen, verwendet die Haggada "Wortgemälde" und "Bildworte (7)". Diese sprechen das religiöse Bewußtsein an und lenken es in eine bestimmte Richtung. Sie weisen über sich hinaus; sie regen zu religiöser Kreativität an und sind geeignet, im Hörer oder Leser Erfahrungen auszulösen und ihn plötzlich oder allmählich zu verwandeln (8).

(5) W. Bacher, *Die Agada der palästinensischen Amoräer* I (Straßburg 1892) XII-XIII.

(6) MekhY zu Ex 16,31 (ed. Horovitz–Rabin, 171); bYom 75a (anonym überliefert); vgl. R. Juda zu Ex 19,9 in bShab 87a.

(7) Zu den Ausdrücken "Wortgemälde", "Bildworte", "Bildgeschehen" vgl. P. Schütz, *Das Mysterium der Geschichte* (= Werke II, hg. von H.F. Bürki; Moers 1987) 463-481; ders., *Freiheit – Hoffnung – Prophetie* (= Werke III, hg. von H.F. Bürki; Moers 1986) 542-551. — Interessant ist, daß auch die Atomphysik bei der Beschreibung der Zusammenhänge, die in der Quantentheorie analysiert und mathematisch dargestellt werden, "Wortgemälde" verwendet; sie spielt mit abwechselnd verschiedenen, sich ergänzenden und auch einander widersprechenden anschaulichen Bildern, je nach der im Experiment gestellten Frage. Diese Bilder sollen im Leser "gewisse Bewegungen" hervorrufen, "die in die gewollte Richtung weisen"; vgl. W. Heisenberg, "Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik", *Wort und Wirklichkeit* (hg. von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste) (München 1960) 48-51.

(8) Vgl. Schütz, *Freiheit – Hoffnung – Prophetie*, 544: "Im Bildwort ist Macht der Verwandlung in zweifacher Weise am Werk. Vom Bild her werden wir verwandelt, ohne es zu wissen, unterschwellig, als im Schlaf. Und vom Wort her werden wir verwandelt in der Helle des Bewußtseins mit des Willens Beiwirkung". — Aus dem Gesagten wird deutlich, daß Entmythologisieren einen "Eingriff in die Sprache der Bibel" darstellt; vgl. Schütz, *Mysterium der Geschichte*, 472. A.E. Green, "The Role of Jewish Mysticism in a Contemporary Theology of Judaism", *CJud* 30 (1976) 24, urteilt: "The need for demythologizing is past; a remythologizing of the religious consciousness is what this hour calls upon us to create".

1. *Das Sehen der Stimmen*

Der hebräische Text von Ex 20,18a lautet:

וכל העם ראים את הקולת ואת הלפידם

Das Verbum ראה steht in seiner Bedeutung "sehen" fest. קול ist je nach dem Zusammenhang entweder "Stimme" oder "Schall"; wir übersetzen im folgenden immer mit "Stimme"; doch ist in einigen unserer Texte auch die Übersetzung "Schall" zutreffend. Die LXX entspricht dem hebräischen Text, übersetzt allerdings הקולת mit dem Singular: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν καὶ τὰς λαμπάδας. Genauer ist die Vulgata: Cunctus autem populus videbat voces et lampadas.

Verschiedene Auslegungen beschäftigen sich mit dem *Sehen* der Stimmen, von dem Ex 20,18a spricht:

> In der Regel ist es unmöglich, die Stimme zu sehen; hier aber [sahen sie] "die Stimmen und die Flammen". Wie sie die Flammen sahen, so sahen sie die Stimmen. (MekhSh zu Ex 20,18 [ed. Epstein – Melamed, 154])

> R. Juda (bar Ilai, Mitte des 2. Jh.) sagt: Wenn ein Mensch mit seinem Nächsten redet, so wird er gesehen, seine Stimme aber wird nicht gesehen. Die Israeliten aber hörten die Stimme des Heiligen, gepriesen sei er, und sahen die aus dem Munde der [göttlichen] Kraft hervorgehende Stimme, und Blitze und Donnerschläge; denn es heißt: "Und das ganze Volk sah die Stimmen und die Flammen" (Ex 20,18). (PRE 41 [ed. Warschau, 98a])

> Bar Kappara (Anfang des 3. Jh.) hat gesagt: Der Heilige, gepriesen sei er, machte das Unsichtbare sichtbar und das, was nicht hört, hörend und das, was nicht redet, redend. Wenn du sagst: Das, was nicht sichtbar ist, sichtbar, woher [entnimmst du dies]? [Aus der Stelle:] "Und das ganze Volk sah die Stimmen und die Flammen" (Ex 20,18) ... (MSam 9,4 [ed. Buber, 37b])

Der folgende Text spricht vom Sehen der göttlichen Rede (דיבור) und verknüpft den Gedanken mit Num 12,8:

> "[Von Mund zu Mund rede ich mit ihm] im Sehen (9)" (Num 12,8). Das bedeutet das Sehen der [göttlichen] Rede. Oder bedeutet es vielleicht das Sehen der Shekinah (10)? [Nein!] Es liegt [nämlich] eine Lehre der Schrift vor, indem sie sagt: "Und er sprach: 'Mein Angesicht

(9) Der Midrasch setzt in seiner Auslegung במראה voraus, eine Lesart von Num 12,8, die sich auch in anderen Textzeugen findet; vgl. K. G. Kuhn, *Sifre zu Numeri* (RT II,3; Stuttgart 1959) 269, Anm. 9.

(10) "Einwohnung (Gottes)", göttliche Gegenwart.

kannst du nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und bleibt am Leben'" (Ex 33,20) (11). (SifNum 103 [ed. Horovitz, 101])

Auch Philo (Decal 46-47) spricht in einer Paraphrase von Ex 20,18 von der Sichtbarkeit der göttlichen Stimme und versucht dabei, die paradoxe Aussage verständlich zu machen:

> Eine Stimme ertönte darauf mitten aus dem vom Himmel herabkommenden Feuer, alle mit ehrfurchtsvollem Schrecken erfüllend, indem die Flamme sich zu artikulierten Lauten wandelte, die den Hörenden vertraut waren, wobei das Gesprochene so deutlich klang, daß man es eher zu sehen als zu hören glaubte. Es bestätigt mir meine Behauptung die heil. Schrift, in der es heißt: "alles Volk sah die Stimme" (Ex 20,18); höchst bedeutsam, denn Menschenstimme ist zu hören, die Stimme Gottes aber ist in Wahrheit zu sehen; warum? weil es nicht Worte sind, was Gott redet, sondern Taten, die das Auge besser unterscheidet als das Ohr (12).

Treffender und klarer als in den vorausgehenden Texten ist das Verständnis R. Akibas (ca. 50-135). Lapidar stellt er fest: "Sie sahen das Hörbare und hörten das Sichtbare" (13).

Die paradoxe Aussage des biblischen Verses ist aber schon von R. Jischmael (erste Hälfte des 2. Jh.) im Sinne der normalen Logik umgedeutet worden: "Sie sahen das Sichtbare und hörten das Hörbare" (14). In dieselbe Richtung gehen die modernen Übersetzungen. In der Einheitsübersetzung heißt es: "Das ganze Volk erlebte, wie es

(11) KUHN, *Sifre*, 269, Anm. 9, kann mit diesem Text wenig anfangen, denn er bemerkt: "Wie man sich das vorstellte, ist nicht mehr deutlich erkennbar".

(12) Übers. von L. TREITEL, *Philo von Alexandria.* Die Werke in deutscher Übersetzung I (hg. von L. COHN; Breslau 1909) 381. Vgl. auch Decal 33.

(13) MekhY z. St. (ed. Friedmann, 71a). Zu diesem Text schreibt Malbim (1809-1879) in seinem Mekh-Kommentar: "Und die Weisen haben gesagt, daß sie das Hörbare sahen und das Sichtbare hörten, und zwar mit der vereinten (alle Sinne vereinenden) inneren Wahrnehmung". Die Ausgaben der MekhY von Horovitz – Rabin (S. 235) und Lauterbach (II, 266) lesen, dem logischen Verständnis angepaßter, ebenso wie die Parallele LeqT z. St. (ed. Buber, 70a) für R. Akiba: "Sie sahen und hörten das Sichtbare".

(14) In den in der vorausgehenden Anm. genannten Quellen vor der Auffassung R. Akibas zitiert LeqT schreibt: "Sie sahen das Sichtbare wie zum Beispiel die Flammen, und sie hörten das Hörbare wie zum Beispiel Stimmen und Donnerschläge". In diesem Sinn liest schon der samaritanische Pentateuch Ex 20,18: "Und das ganze Volk hörte die Stimmen und sah die Flammen".

donnerte und blitzte...". Andere Übersetzungen lauten: "When all the people witnessed the thunder and lightning..." (*NRSV*); "When all the people saw how it thundered and the lightning flashed..." (*NEB*); "Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi..." (CEI); dem MT näher ist die französische Übersetzung: "Tout le peuple percevait les voix, les flamboiements..." (TOB).

Kann man eine Stimme *sehen*? Das paradoxe Moment des biblischen Verses deutet etwas an, was sprachlich nicht adäquat ausgedrückt werden kann. Ähnlichen paradoxen und änigmatischen Äußerungen begegnet man auch in nichtbiblischen Kulturen (15). Paradoxe Sätze schließen jede Möglichkeit einer logisch-rationalen Interpretation aus. Um dem, was gemeint ist, nahe zu kommen, wendet man im Zen eine Methode an, welche "Anschauen der Worte" (*K'an-hua*; jap.: *Kanna*) genannt wird (16). Auf das Lesen der Bibel, vor allem das Lesen von Texten wie Ex 20,18, angewandt, bedeutet dies: Man liest, spricht, rezitiert im Inneren den Text Wort für Wort; man verweilt bei jedem einzelnen Wort und bewegt es in seinem Herzen (vgl. Lk 2,19.51). Solches Lesen erfordert größte Aufmerksamkeit, Geduld, Ehrfurcht, Demut und ein Sich-Öffnen, um das Geheimnis des Textes wahrnehmen zu können (17). All dies hat

(15) In der Zen-Literatur sind sie weit verbreitet; sie charakterisieren vor allem das Koan. In einem Gedicht, mit dem Meister Tung-shan Liang-chieh (jap.: Tozan Ryokai, 807-869) seine "Erleuchtungserfahrung" beschreibt, heißt es:

Wie wunderbar, wunderbar, wirklich wunderbar!
Die Dharma-Rede des Nicht-Lebewesens ist wirklich herrlich!
Wenn du mit deinem Ohr horchst, kannst du sie nicht wirklich verstehen.
Wenn du mit deinem Auge hörst, dann begreifst du sie wirklich.

Zitiert nach Z. SHIBAYAMA, *Zu den Quellen des Zen* (München 1986) 157-158 (zu Mumonkan, Koan 16). Vgl. H. DUMOULIN, *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor* (Mainz 1975) 77; KEIZAN JOKIN, *Transmission of Light* (transl. by T. Cleary) (San Francisco 1990) 164. — Ähnlich heißt es in einem Waka des Meisters Daito (SHIBAYAMA, *Quellen des Zen*, 157):

Wenn du mit Ohren siehst und hörst mit Augen,
Dann zweifelst du nicht mehr.
Diese Regentropfen, die von den Dachrinnen tropfen!

(16) Vgl. K. SEKIDA, *Zen Training*. Methods and Philosophy (New York – Tokyo 1975) 105; M.S. DIENER, *Das Lexikon des Zen* (Bern – München – Wien 1986) 114.

(17) Vgl. Av 6,6, wo solche und ähnliche Anforderungen — unter ihnen das "geordnete Aufsagen" — an denjenigen gestellt sind, der sich die Tora aneignen will.

einen Einfluß auf das Unterbewußtsein. Hier wirkt der auf diese Weise immer wieder gelesene Text weiter, bis er auf einmal die Fülle, mit der er gesättigt ist, zu erkennen gibt und man den Eindruck hat, "als erschließe er sich wie eine Offenbarung vom Himmel (18)". M.a.W.: Das "Anschauen der biblischen Worte" führt dazu, daß man die Erfahrung, die diesen innewohnt, selbst mehr oder weniger tief nacherlebt.

Im Sinne einer solchen tiefen (mystischen) Erfahrung deutet der folgende rabbinische Text Ex 20,18b. In dieser Vershälfte heißt es ein zweites Mal, daß "das Volk sah", ohne daß diesmal allerdings ein direktes Objekt genannt wird. Als unausgesprochenes Objekt sieht R. Eliëser ben Hyrcanus (Ende des 1./Anf. des 2. Jh.) den unaussprechlichen göttlichen Namen bzw. die göttliche Herrlichkeit.

> "Und das Volk sah" (Ex 20,18b). Was sahen sie? Sie sahen große Herrlichkeit. R. Eliëser sagte: Woher [wissen wir], daß eine [einfache] Magd im [Volk] Israel sah, was der größte unter den Propheten nicht sah? Die Schrift lehrt: "Und das Volk sah". Was sahen sie? Sie sahen große Herrlichkeit (19). (MekhSh zu Ex 20,18 [ed. Epstein – Melamed, 154])

2. *Das Sehen der Stimmen und der Flammen*

Das Sehen der Flammen, von dem schon einige der angeführten Texte im Zusammenhang mit dem Sehen der Stimmen sprechen, bereitet dem Verständnis weniger Schwierigkeit. Die Haggada beschreibt es in einem dramatischen Geschehen. Im Anschluß an den oben zitierten, R. Akiba zugeschriebenen Text ("Sie sahen das Hörbare und hörten das Sichtbare") heißt es:

> Und jedes Wort, das aus dem Munde der Allmacht hervorging, grub sich in die Tafeln ein, wie es heißt: "Die Stimme des Herrn gräbt Feuerflammen ein" (Ps 29,7). (MekhY z.St. [ed. Friedmann, 71a]) (20)

(18) SEKIDA, *Zen Training*, 99. Sekida nennt diese Art des Lesens "Sprach-Samadhi".

(19) Ähnliches sagt R. Eliëser ben Hyrcanus über die Erscheinung Gottes am Schilfmeer; vgl. MekhY zu Ex 15,2 (ed. Horovitz – Rabin, 126-127); MekhSh zu Ex 15,2 (ed. Epstein – Melamed, 78).

(20) Die Ausgaben der MekhY von Horovitz – Rabin (235) und Lauterbach (II, 266) lesen: "Sie sahen ein Wort aus Feuer, das aus dem Munde der Allmacht hervorging..."; ähnlich, aber verkürzt LeqT z. St. (ed. Buber, 70a).

Targum Neof. I Ex 20,2 ([21]), das vermutlich aus der frührabbinischen Zeit stammt ([22]), spricht vom Sehen des Feuer-Wortes im Zusammenhang mit den ersten beiden Geboten des Dekalogs. Zum ersten Gebot (Ex 20,2) heißt es:

> Das erste Wort, das aus dem Munde des Heiligen, sein Name sei gepriesen, hervorging, war wie Funken und wie Blitze und wie Feuerfackeln, eine Feuerfackel zu seiner Rechten und eine Feuerfackel zu seiner Linken. Es flog und erhob sich in die Luft des Himmels und kehrte zurück, und ganz Israel sah es und fürchtete sich. Es kehrte zurück und grub sich in die zwei Bundestafeln ein und sagte: "Mein Volk, Kinder [...]" ([23]). Und es kehrte zurück und umkreiste die Lagerplätze Israels, und es kehrte zurück und grub sich in die Bundestafeln ein, und ganz Israel sah es. Dann rief es und sagte: "Mein Volk, Kinder Israels, ich bin es, der Herr, euer Gott, der ich euch befreit und als Befreite herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus..." ([24]).

3. *Ein Sehen, das zum Auslegen befähigt*

Im nächsten Text wird das Verbum ראה als ein Wahrnehmen verstanden, welches tiefe Einsicht vermittelt. "Sehen" hat also hier die Bedeutung "einsehen", "erkennen", "erfahren" ([25]). Wer in diesem Sinn das göttliche Wort "hört", wird dazu befähigt, es kompetent und kreativ auszulegen:

> "Und das ganze Volk sah die Stimmen". Rabbi [Judah ha-Nasi, spätes 2.Jh./Anf. des 3. Jh.] sagt: Damit soll eine hohe Auszeichnung der Israeliten zum Ausdruck gebracht werden. Als sie nämlich alle vor dem Berg Sinai standen, um die Tora zu empfangen, hörten sie

([21]) Parallelen: Tg. Ps.-J. Ex 20,2; Tg. Neof. I Dtn 5,6.

([22]) Vgl. G. Boccaccini, "Targum Neofiti as a Proto-Rabbinic Document: A Systematic Analysis", *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context* (ed. D.R.G. Beattie – M.J. McNamara) (JSOTSS 166; Sheffield 1994) 261. Zum Problem der Datierung von Tg. Neof. I vgl. U. Glessmer, *Einleitung in die Targume zum Pentateuch* (TSAJ 48; Tübingen 1995) 112-115.

([23]) Es folgt hier eine Wiederholung des vorausgehenden Satzes; sie fehlt in den Parallelen.

([24]) Vgl. ähnlich, jedoch ohne Erwähnung des Sehens der Stimme Sif Dev 343 (mit Bezug auf Dtn 33,2 und Ps 29,7) und HldR 1,2,2 zu Hld 1,2 (mit Bezug auf Ps 29,7 und mit R. Simeon bar Johai [Mitte des 2. Jh.] als Autor).

([25]) Vgl. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin–Göttingen–Heidelberg [17]1915) 735; *HALAT* IV (1983) 1079-1080.

die göttliche Rede und legten sie aus, wie es heißt: "Er umgab es (das Volk Israel) und machte es verstehen" (Dtn 32,10): sobald sie die göttliche Rede hörten, legten sie sie aus (26). (MekhY zu Ex 20,18 [ed. Horovitz – Rabin, 235])

Die Fähigkeit, die göttliche Rede zu interpretieren, ist keine nur menschliche Leistung. Das Zitat Dtn 32,10 macht deutlich, daß die Auslegung von Gott selbst bewirkt wird.

4. *Ein Sehen, das allen von Gott geschenkt wird*

Noch in einem anderen Sinn bedeutet Ex 20,18a eine Anerkennung für die Israeliten: sie *alle* sahen.

R. Eliëser (ben Hyrcanus) sagt: Damit (mit Ex 20,18a) soll eine hohe Auszeichnung der Israeliten zum Ausdruck gebracht werden. Als die nämlich alle vor dem Berg Sinai standen, um die Tora zu empfangen, waren — so bezeugt die Schrift — unter ihnen keine Blinden; es heißt nämlich: "Und das ganze Volk sah..." (Ex 20,18). (MekhY zu Ex 20,18 [ed. Horovitz – Rabin, 235])

Um die Stimmen Gottes *sehen* zu können, darf der Mensch nicht blind sein. Im Anschluß an diesen Text heißt es in weiteren Bildworten, daß es unter den Israeliten auch niemanden gab, der stumm, taub, lahm und töricht war. Wie die Auslegung der göttlichen Rede von Gott gegeben ist, so sind auch von Gott gegeben das Sehen, Hören und die anderen menschlichen Fähigkeiten. Dies wird im folgenden Text weiter ausgeführt.

5. *Sehen als innere Erneuerung des Menschen*

Um die Tora voll und ganz zu empfangen, um sie sich anzueignen (27), muß der Mensch mit ihr eins werden. Er muß so sein wie sie, vollkommen wie sie. Dies erfordert eine Erneuerung des ganzen

(26) In SifDev 313 zu Dtn 32,10 wird dieser Gedanke erweitert: "Als die göttliche Rede aus dem Munde Gottes hervorging, sahen sie die Israeliten, wurden durch sie weise und wußten, wie viel Midrasch, wie viel Halacha, wie viele Folgerungen vom Leichteren auf das Schwerere und wie viele Analogieschlüsse sie enthielt". Ähnlich MTann zu Dtn 32,10 (ed. Hoffmann, 191). Solche Stellen zeigen, daß nach rabbinischem Verständnis die mündliche Tora/Tradition (die dann aber schriftlich niedergelegt wurde) in der Sinai-Offenbarung begründet ist. Zur mündlichen Tora vgl. E.E. URBACH, *The Sages – Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem 1975) 286-314.

(27) Vgl. Av 6,6; s. oben Anm. 17.

Menschen. In PesK 12,19 verknüpft R. Juda bar Simeon (Ende des 3./Anf. des 4. Jh.) (28) diese Idee mit der folgenden Midrasch-Auslegung des Wortes בחדש ("im Monat"), welches die Erzählung von der Sinai-Offenbarung einleitet (Ex 19,1): Gott sagte zu Israel: "Eine Erneuerung (חידוש) der Dinge wirke ich, indem ich euch selbst erneuere". Es folgt ein Gleichnis von einem König, der seinen Sohn verheiraten wollte (29), aber zuerst das Silbergeschirr und die anderen kostbaren Geräte polieren ließ, damit sie dem Sohn zur Ehre gereichten. Die Anwendung auf die Sinai-Offenbarung lautet:

> So wollte der Heilige, gepriesen sei er, den Israeliten die Tora geben, sobald sie aus Ägypten ausgezogen waren; aber es waren unter ihnen Blinde, Lahme und Taube. Da sagte der Heilige, gepriesen sei er: "Die Tora ist in allem vollendet, wie es heißt: 'Die Tora des Herrn ist vollkommen' (Ps 19,8); soll ich sie diesem Geschlecht geben, unter denen es Menschen mit Gebrechen gibt? Wenn ich aber warte, bis ihre Kinder (in einer neuen Generation) heranwachsen, verzögere ich die Freude der Tora (30)". Was tat der Heilige, gepriesen sei er? Er heilte sie (die mit Gebrechen Behafteten) und gab ihnen (den Israeliten) die Tora. Und woher läßt sich beweisen, daß er sie geheilt hat? Wer blind war, wurde sehend; denn es heißt: "Und das *ganze* Volk *sah* die Stimmen" (Ex 20,18)... [Der Heilige, gepriesen sei er, sagte:] "Es geschehen neue Dinge: Ich tue Neues an euch und nehme an euch vorweg, was in der zukünftigen Welt geschehen wird (31)". Wie es von der Zukunft [heißt]: "Dann werden die Augen der Blinden geöffnet werden" (Jes 35,5), so auch hier: "Und das *ganze* Volk *sah*..." (Ex 20,18). Wie es von der Zukunft [heißt]: "und die Ohren der Tauben werden aufgetan werden" (Jes 35,5), so auch hier: "Und sie [alle] sagten: 'Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun und *hören*'" (Ex 24,7) (32). Wie es von der Zukunft [heißt]: "Dann wird

(28) In Tan, Yitro 8 ist R. Joshua ben Levi (1. Hälfte des 3. Jh.) als Autor genannt, in TanB, Yitro 12 dagegen R. Juda bar Schalom (4. Jh.).

(29) Da es sich im Gleichnis um die Tora handelt, die Gott den Israeliten geben will, wäre vielleicht eine andere Version, nach der die Tochter des Königs verheiratet werden soll, die richtigere; vgl. W. BACHER, *Die Agada der palästinensischen Amoräer* III (Straßburg 1899) 207, Anm. 6; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* III (Philadelphia 1911) 188.

(30) Die Freude der Tora, mit Israel verheiratet zu sein.

(31) Wörtlich: "Ich mache an euch eine Art Beispiel für die zukünftige Welt (העולם הבא)". העולם הבא steht in unserem Text parallel zu לעתיד לבוא (zukünftige Zeit, Zukunft) und bezeichnet hier die messianische Zeit; vgl. J. LEVY, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* III (Berlin – Wien [2]1924) 713.

(32) BILLERBECK, *Kommentar* I, 596 (zu Mt 11,5), scheint unseren Text als oberflächliche Legende abzutun; eine Deutung von Jes 35,5 "im geistli-

der Lahme springen wie ein Hirsch" (Jes 35,6), so auch hier: "Und Mose führte das Volk hinaus aus dem Lager, um Gott zu begegnen, und sie [alle] *stellten sich* unten am Berg *auf*" (Ex 19,17). Wie es von der Zukunft [heißt]: "Und es wird jauchzen die Zunge des Stummen" (Jes 35,6), so auch hier: "Und das *ganze* Volk *sang* gemeinsam und sprach" (Ex 19,8). (PesK 12,19 [ed. Mandelbaum, 217-218]) ([33])

Die Befreiung von Blindheit und von anderen Gebrechen, mit denen das Ego behaftet ist, bedeutet eine Erneuerung und Neugeburt des ganzen Menschen ([34]). Was von der messianischen Zeit erwartet wird, ereignet sich hier und jetzt für diejenigen, denen die Sinai-Erfahrung zuteil wird.

6. *Stimmen, je nach der Fassungskraft des einzelnen*

Die folgenden, im 6. und 7. Abschnitt zitierten Texte beschäftigen sich mit den Pluralformen "die Stimmen", "die Flammen". Warum der Plural? Es ist doch der eine und einzige Gott, der sich am Sinai offenbart; müßte es deshalb nicht "die Stimme" und "die Flamme" heißen? Dazu eine erste Antwort:

> Und wie viele Stimmen waren es, und wie viele Flammen waren es? Es bedeutet vielmehr: Man ließ den Menschen hören nach seiner [Fassungs]kraft, wie es heißt: "Die Stimme des Herrn ist in der Kraft (jedes einzelnen)" (Ps 29,4). (MekhY, Yitro 9 [ed. Horovitz-Rabin, 235])

Denselben Gedanken finden wir im Targum Ps.-J. Ex 20,18:

> Und das ganze Volk sah die Stimmen, wie sie sich, während jeder einzelne sie hörte, änderten und wie sie mitten aus den Fackeln hervorkamen...

Ähnlich schreibt Philo (Post 142-143):

> ... gib nicht, so viel du kannst, ... sondern so viel, als der Darbende aufzunehmen fähig ist. Oder merkst du nicht, daß auch Gott keine

---

chen Sinn" findet er "nur" in AgBer 70,2 (ed. Buber, 137) und Tg. Jes 42,6-7.

([33]) Vgl. Tan, Yitro 8; TanB, Yitro 12; NumR 7,1.

([34]) Zur Auferstehung der Toten anläßlich der Offenbarung am Sinai vgl. PRE 41 und MHG zu Ex 19,25. Die Rabbinen sprechen auch von Tod und Auferstehung der Israeliten, die das göttliche Wort vernahmen; vgl. dazu M. FISHBANE, *The Kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism* (Seattle – London 1994) 14-17; I. CHERNUS, *Mysticism in Rabbinic Judaism* (SJ 11; Berlin–New York 1982) 33-73 und dazu FISHBANE, *The Kiss of God*, 132-133, Anm. 7.

Offenbarungen verkündet, die im Verhältnis zur Größe seiner eigenen Vollkommenheit stehen, sondern immer solche, die nach der Kraft derer bemessen sind, denen sie nützen sollen? Denn wer könnte auch die Gewalt der Worte Gottes fassen, die stärker sind als jedes Gehör? (35)

Die Tradition von der unterschiedlichen Fassungskraft und die entsprechende Verwendung von Ps 29,4 wird auch mit anderen biblischen Versen bzw. Themen in Verbindung gebracht (36); sie ist in der rabbinischen Literatur weit verbreitet und wird in der Regel R. Jose bar Hanina (zweite Hälfte des 3. Jh.) zugeschrieben (37). Die Version von Tanḥuma, Shemot 25 (38) lautet:

Komm und sieh, wie die Stimme im Fall der Israeliten hervorging: bei jedem einzelnen nach seiner [Fassungs]kraft. Die Alten hörten die Stimme nach ihrer Kraft, die Jugendlichen nach ihrer Kraft, die Knaben nach ihrer Kraft, die kleinen Kinder nach ihrer Kraft, die Säuglinge nach ihrer Kraft, die Frauen nach ihrer Kraft, und auch Mose nach seiner Kraft, wie es heißt (Ex 19,19): "Mose redete, und Gott antwortete ihm mit einer Stimme", [d.h.] mit einer Stimme, die Mose ertragen konnte. Und so heißt es auch: "Die Stimme des Herrn [ergeht] mit Kraft" (Ps 29,4); es heißt nicht: "mit *seiner* Kraft", sondern: "mit Kraft", wie sie jeder einzelne von ihnen ertragen konnte. Auch die schwangeren Frauen [hörten die Stimme] nach ihrer Kraft. Also mußt du sagen: Jeder einzelne [hörte die Stimme] nach seiner Kraft.

Zur Erläuterung dieser Idee folgt das Beispiel vom Manna, über dessen Geschmack sich in der Schrift unterschiedliche Aussagen finden:

(35) Übers. von H. LEISEGANG, *Philo von Alexandria*. Die Werke in deutscher Übersetzung IV (hg. von I. HEINEMANN; Breslau 1923) 41. Zu diesem Text Philos vgl. fast identisch ExR 34,1. Man hat gefragt, ob die rabbinische Aussage von Philo abhängt: CHERNUS, *Mysticism*, 42.

(36) So besonders zur Erklärung der Singularformen des Dekalogs ("Ich bin der Herr, *dein* Gott...", Ex 20,2): Gott sprach mit jedem einzelnen in ganz individueller Weise, je nach dessen Fassungskraft; vgl. ExR 29,1; PesK 12,25.

(37) Vgl. BACHER, *Amoräer* I, 444 und Anm. 6. Zu der engen Beziehung zwischen R. Jose bar Hanina und R. Johanan, der im folgenden in bezug auf die 70 Stimmen genannt wird, vgl. BACHER, *Amoräer* I, 420-421.

(38) Hier und in den Parallelen TanB, Shem 22; ExR 5,9 ist die Stelle in eine komplexe und polemische Perikope eingefügt (vgl. dazu CHERNUS, *Mysticism*, 64-72): Die Stimme Gottes tötete die Götzendiener, weil sie die Tora nicht annahmen, den Israeliten aber, die die Tora annahmen, gab sie Leben.

> R. Jose bar Hanina hat gesagt: Wenn du dich darüber wunderst, so lerne vom Manna: es kam für die Israeliten herab, aber nur nach der Kraft (dem Bedürfnis) eines jeden einzelnen von ihnen... Wenn nun schon das Manna, das [doch nur] von einer Art war, für sie in viele Arten verwandelt wurde, um den Bedürfnissen eines jeden einzelnen zu entsprechen, um wieviel mehr galt dies von der Stimme, die ausging und die Kraft in sich besaß: Sie änderte sich für jeden einzelnen nach seiner Kraft, damit sie ihm keinen Schaden zufügte. Und woher [wissen wir,] daß sich die Stimme in viele Stimmen teilte? Weil es heißt: "Und das ganze Volk sah die Stimmen" (Ex 20,18). Es steht hier nicht geschrieben: "die Stimme", sondern: "die Stimmen"...

Ein und dasselbe Manna hat verschiedenen Geschmack; ein und dieselbe Stimme wird verschieden erfahren. Je nach der Fassungskraft des einzelnen gibt es verschiedene Ebenen und verschiedene Tiefen der Erfahrung (39).

7. *Die eine Stimme in 70 Sprachen*

Eine zweite Antwort auf den Plural "die Stimmen" steht im Kontext der rabbinischen Auffassung, wonach Gott die Tora allen Völkern anbot, aber nur Israel sie annahm (40). R. Johanan (ca. 180-ca. 279) spricht in diesem Zusammenhang von der Zerteilung der göttlichen Stimme:

> Die Schrift sagt nicht: "Sie sahen die Stimme", sondern: "...die Stimmen (Ex 20,18)". R. Johanan hat gesagt: Die Stimme ging hervor und teilte sich in sieben (41) Stimmen und aus sieben Stimmen in siebzig Sprachen, damit alle Völker [sie] hören sollten. (Tan, Shemot 25) (42)

Die Zerteilung der Stimmen wird auch mit anderen Bibelstellen in Verbindung gebracht. Nach ExR 28,6 (43) interpretiert R. Johanan Dtn 5,19 ("eine große Stimme, die nicht aufhörte"): "Die eine

(39) Man fühlt sich an 1 Kor 13,11-12 erinnert: Paulus spricht von der Erkenntnis, die er als Kind besaß, von seiner späteren Sicht als Erwachsener und von dem dereinstigen vollkommenen Schauen "von Angesicht zu Angesicht".

(40) Vgl. MekhY, Yitro zu Ex 20,2 mit Parallelen (s. ed. Horovitz–Rabin, 221).

(41) Mit Bezug auf das siebenmalige Vorkommen des Wortes "Stimme" in Ps 29 bzw. bei der Tora-Offenbarung (jeweils zweimal in Ex 19,16; 19,19; 20,18 und einmal in 24,3); vgl. Yalq 843 zu Ps 92,2.

(42) Parallelen: ExR 5,9; TanB, Shemot 22 (hier anonym).

(43) In der Parallele Tan, Yitro 11 anonym überliefert.

Stimme teilte sich in sieben Stimmen, und diese teilten sich in siebzig Sprachen". — Nach bShab 88b([44]) knüpft R. Johanan die Aussage an Ps 68,12 ("Der Herr gab ein Wort; groß war die Schar derer, die [es] verkündeten"): "Jedes einzelne Wort, das aus dem Munde des Allmächtigen hervorging, teilte sich in siebzig Sprachen". Es folgt im Talmud die entsprechende Auffassung der Schule R. Jischmaels, welche den Gedanken aus Jer 23,29 ableitet: "'[Ist nicht mein Wort wie Feuer...] und wie ein Hammer, der Felsen zersplittert': Wie der [Felsen durch den] Hammer in viele Splitter zerteilt wird, so wurde auch jedes einzelne Wort, das aus dem Munde des Heiligen, gepriesen sei er, hervorging, in siebzig Sprachen zerteilt".

In dem Bildwort von den 70 Sprachen kommt zum Ausdruck, daß die göttliche Stimme von allen Menschen und in der ganzen Welt "gesehen" werden möchte. Für den, der sie sieht, ist es eine alles durchdringende Stimme, ganz im Sinne der rabbinischen Aussage:

> Als die Tora Israel gegeben wurde, ging die Stimme davon (von diesem Ereignis) von einem Ende der Welt zum andern. (bZev 116a)([45])

8. *Das Pfingstfest der Apostelgeschichte*

Die Eigenart des jüdischen Wochenfestes (Shavuot) zur Zeit des Neuen Testaments, insbesondere was die Wandlung des ursprünglichen Erntedankfestes hin zum Fest der Sinai-Offenbarung betrifft, ist ein viel diskutierter und umstrittener Gegenstand der heutigen Forschung([46]). Entsprechend besteht auch Uneinigkeit unter den Exegeten des Neuen Testaments darüber, ob es sich bei dem Pfingstfest der Apostelgeschichte, dem jüdischen Wochenfest, um ein Fest

([44]) In der Parallele MPs 92,3 anonym überliefert.

([45]) Der Satz: "Die Stimme geht von einem Ende der Welt zum anderen", der hier R. Eleasar aus Modiin zugeschrieben ist, findet sich in der rabbinischen Literatur in bezug auf verschiedene einschneidende Erfahrungen; vgl. bYom 20b; GenR 6,7; GenR 20,5; PRE 34. — Auch im Zen spricht man von einer alles durchdringenden Stimme. Die "Erleuchtung" eines alten Meisters, die durch den Klang eines auf einen Bambusstamm prallenden Steinchens ausgelöst wurde, hat SEKIDA, *Zen Training*, 103, so beschrieben: "Und er hörte die Stimme des Daseins selbst... Der Klang, der von dem Bambusstamm ausging, war die Stimme im Inneren des Mönchs selbst und zugleich die Stimme, welche die ganze Welt durchdringt".

([46]) Vgl. J. TABORY, *Jewish Prayer and the Yearly Cycle*. A List of Articles (QS Supplement to Vol. 64 [1992-1993]) 206-210.

der Sinai-Offenbarung handelt oder nicht (47). Für uns lassen die angeführten rabbinischen Texte zu Ex 20,18a, welche als Parallelen zu Apg 2,3 gelten dürfen, keinen Zweifel daran, daß ersteres der Fall ist. Diese Auffassung wird auch von den Targumen, besonders denen zu Ex 19–20, bestätigt (48).

Das Wochenfest wurde ursprünglich als Fest der Erstlingsfrüchte gefeiert, und diesen Charakter hat das Fest, wenigstens in einigen Kreisen des palästinischen Judentums, auch zur Zeit des Neuen Testaments beibehalten (49). In diesem Sinn nennt die Mischna Meg 3,5 als Pentateuchperikope für das Wochenfest Dtn 16,9ff, also einen Text, der den agrarischen Charakter des Festes widerspiegelt.

Wann das ursprüngliche Erntedankfest zum Fest der Sinai-Offenbarung wurde, ist unsicher. Als frühe Zeugnisse für das Wochenfest als Gedenkfest der sinaitischen Offenbarung werden oft das Buch der Jubiläen und ein angeblich noch unveröffentlichter Text aus Qumran genannt, in dessen Licht man das "Bundesfest" von Qumran (1QS 1,8–2,25) deuten will (50). Was das Buch der Jubiläen betrifft, so soll nach Jub 6,17 das Wochenfest jährlich zur Erinnerung an den Bund begangen werden; doch ist im Kontext von dem Bund mit Noach die Rede, nicht vom Sinai-Bund (51). Was Qumran betrifft, so scheint kein einziger Text bekannt zu sein, der eine klare Beziehung zwischen dem Wochenfest und der Feier dieses Festes als Gedächtnis des Sinai-Bundes und der Sinai-Offenbarung aufzeigt.

(47) Vgl. zusammenfassend A. WEISER, "Pfingsten/Pfingstfest/Pfingstpredigt", TRE XXVI, 381.

(48) Nach R. LE DÉAUT, "Targumic Literature and New Testament Interpretation", *BTB* 4 (1974) 259, beleuchten die Targume folgende Aspekte von Apg 2: "das Szenario selbst, das an die Sinai-Theophanie erinnert, die neue *ekklesia*, die Einheit der Herzen, das Sprechen in Zungen". Zu den einzelnen Targumen vgl. besonders POTIN, *La fête juive*, I–II.

(49) Philo und Josephus erwähnen nichts über Shavuot als Fest der Sinai-Offenbarung. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß ihnen dieser Charakter des Festes unbekannt war; so LE DÉAUT, "Pentecôte", 24, Anm. 1.

(50) Vgl. z.B. LE DÉAUT, "Pentecôte", 27; M. DELCOR, "Das Bundesfest in Qumran und das Pfingstfest", *BiLe* 4 (1963) 189; M. WEINFELD, "Pentecost", 12; ders., *Deuteronomy 1–11*, 271; J. TABORY, *Jewish Festivals in the Time of the Mishnah and Talmud* (hebr.) (Jerusalem 1995) 151 mit Anm. 24.

(51) Ebensowenig gewinnt man Klarheit aus Jub 1,1; 14,20; 22,1-16.

Die Zerstörung des Tempels (70 n.Chr.) hatte sicher einen Einfluß auf die Wandlung des agrarischen Festes zum Fest der Sinai-Offenbarung. Shavuot als Pilgerfest war zentral mit dem Tempel verbunden: "Von den Erstlingsfrüchten deines Ackers sollst du die besten in das Haus des Herrn, deines Gottes, bringen" (Ex 23,19). Die Zerstörung des Tempels machte die an den Tempel gebundenen festlichen Handlungen unmöglich und wirkte sich deshalb auch zugunsten des Festes als Gedächtnis der Sinai-Offenbarung aus; ferner gewann jetzt die synagogale Liturgie des Festes an Bedeutung.

Es ist damit zu rechnen, daß das Wochenfest von einem gewissen Zeitpunkt an in bestimmten jüdischen Kreisen sowohl als Erntedankfest wie auch als Offenbarungsfest begangen wurde. Ein Doppelcharakter des Wochenfestes kommt schon in den unterschiedlichen Perikopenangaben für das Wochenfest zum Ausdruck. Tosefta Meg 4(3),5 und die Parallelen yMeg 3,7 (74b) und bMeg 31a kennen nämlich eine Gegenmeinung zur oben erwähnten Mischna Meg 3,5, wonach man am Wochenfest nicht Dtn 16,9ff, sondern Ex 19,1ff liest ([52]). Auch die Angaben über den prophetischen Abschnitt (Haftara) zeugen von einem Doppelcharakter des Festes; alle weisen einen Bezug zur Sinai-Offenbarung auf: Für die Position der Mischna, welche, wie bereits gesagt, als Pentateuchperikope einen dem Erntedankfest entsprechenden Abschnitt (Dtn 16,9ff) angibt, nennt der babylonische Talmud (bMeg 31a) das dritte Kapitel von Habakuk, in dem einige Verse auf die Sinai-Offenbarung anspielen. Für die Position der Gegenmeinung nennt der Talmud das erste Kapitel aus Ezechiel, welches eine Vision beschreibt, die mit der Erscheinung Gottes am Sinai vergleichbar ist ([53]).

([52]) Ein altes Fragment des palästinischen Targums aus der Kairoer Geniza nennt für das Wochenfest ausdrücklich die Perikope Ex 19,1–20,23; vgl. P. KAHLE, *Masoreten des Westens* (Stuttgart 1930) 49.

([53]) Auch die sich im Talmud anschließende Feststellung paßt zum Doppelcharakter des Wochenfestes: "Jetzt aber, da es zwei Tage sind [die wir (in der Diaspora) feiern], verfahren wir nach beider Ansicht, jedoch in umgekehrter Ordnung" (bMeg 31a). Indem also Ex 19,1ff am ersten Tag gelesen wird, wird das Wochenfest in seiner Eigenschaft als Fest der Sinai-Offenbarung hervorgehoben. — Eine weitere Angabe zur Liturgie des Wochenfestes stammt aus dem "kleinen Traktat" Soferim 18,3: Als Psalm für das Wochenfest ist Ps 29 vorgesehen. Dieser Psalm spielt in den rabbinischen Auslegungen der Sinai-Offenbarung eine bedeutende Rolle, wie auch aus einigen unserer Texte ersichtlich ist.

Was die Datierung von Shavuot als Fest der Sinai-Offenbarung betrifft, so haben wir im Bericht der Apostelgeschichte möglicherweise das älteste literarische Zeugnis vor uns (54). Die frühesten Zeugnisse aus der rabbinischen Literatur entstammen dem zweiten (z.B. bShab 86b) und dritten Jahrhundert. Eindeutig ist die Aussage des R. Eleasar (ben Pedat, gest. 279): Es herrsche darin Übereinstimmung, daß man sich am Wochenfest auch der eigenen Freude hingeben müsse, weil an diesem Tag die Tora gegeben wurde (bPes 68b). Die relativ spät bezeugte sichere Datierung besagt jedoch nicht, daß Shavuot als Fest der Sinai-Offenbarung nicht schon lange vor der Apostelgeschiche, wenigstens in bestimmten jüdischen Kreisen, bekannt war. Indirekte Beweise, die sich vor allem auf komplizierte Kalenderberechnungen stützen (55), deuten in der Tat auf ältere Traditionen (56).

Während uns das 3. Kap. des Mischna-Traktates Bikkurim (3,2-9) für die Zeit des zweiten Tempels ein anschauliches Bild von Shavuot als Fest der Erstlingsfrüchte vermittelt (Prozession nach Jerusalem, Zeremonie im Tempel), fehlen uns die Angaben über die Festlichkeiten, mit denen das Wochenfest als Fest der Sinai-Offenbarung begangen wurde. Auf alle Fälle haben sich fromme Juden von den biblischen Texten zur Sinai-Offenbarung auf das Fest einstimmen lassen, und von Meistern der Haggada erhielten sie Homilien und Auslegungen zu diesen Texten. Denn es galt, das Sinai-Ereignis Gegenwart werden zu lassen, ganz im Sinne von zwei Auslegungen zu Ex 19,1, die wir hier zitieren wollen. Der biblische Vers enthält ein Wort, das einen aufmerksamen Leser aufhorchen läßt: "Im dritten Monat nach dem Auszug der Israeliten

(54) Vgl. in diesem Sinn J. J. PETUCHOWSKI, "Qol Adonai. A Study in Rabbinic Theology", *ZRGG* 24 (1972) 16. — Daß das Pfingstfest der Apg vielleicht zugleich auch als Erntedankfest begangen wurde, könnte die Bemerkung vom "süßen Wein" (Apg 2,13; vgl. 2,15) andeuten. Nach einem Text aus der Qumranhöhle 11 (11QTempel 19,11-14) wurde nämlich auch ein Fest des neuen Weins gefeiert; daneben gab es das Fest der Erstlingsfrüchte (11QTempel 18,10-13) und das Fest des neuen Öls (11QTempel 21,12-16); vgl. J. A. FITZMYER, "The Ascension of Christ and Pentecost", *TS* 45 (1984) 434-435; G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls*. Qumran in Perspective (London ^{3}1994) 159.

(55) Vgl. TABORY, *Jewish Festivals*, 151-154.

(56) WEINFELD, "Pentecost", 8-11; *Deuteronomy 1-11*, 267-270, findet das Fest sogar bereits im Alten Testament vor, so in Pss 50 und 81 und in 2Chr 15,8-15.

aus Ägypten, an *diesem* (d.h. dem heutigen) Tag (ביום הזה) kamen sie in der Wüste Sinai an." Müßte es nicht "an *jenem* Tag (ביום ההוא)" heißen, da doch das Sinai-Geschehen in der Vergangenheit stattfand?

Bei dem eigenartigen "heute" könnte es sich, wie es auch die erste Auslegung nahezulegen scheint, um eine liturgische Einfügung handeln. Sie ginge dann zurück auf die Verwendung der Perikope Ex 19,1ff an einem bestimmten Festtag, also vermutlich dem Wochenfest, an dem das Gedächtnis des Sinai-Ereignisses aktualisierend begangen wurde ([57]). Der rabbinische Text lautet:

> Es steht geschrieben: "... an *diesem* Tag kamen sie in der Wüste Sinai an" (....) [Die Schrift] will dich lehren, daß der Mensch sich jedes Jahr so betrachten muß, als ob er [persönlich] am Berg Sinai stehe. Deshalb steht in bezug auf die Verleihung der Tora geschrieben: "an *diesem* Tag". (PesHadta: BHM 6,40)

Die zweite Auslegung stammt von Simeon ben Soma (2. Jh.). Er wendet das "heute" auf die persönliche Beschäftigung mit der Tora an:

> "An *jenem* Tag" steht nicht geschrieben, sondern: "an *diesem* Tag", als ob sie an diesem (dem heutigen) Tag in der Wüste Sinai ankämen. [Die Schrift will dich lehren:] An jedem Tag, da du dich mit der Tora beschäftigst, sollst du sagen: "Es ist, als ob ich sie an diesem (dem heutigen) Tag vom Sinai empfange". (TanB, Yitro 7)

Wer mit einer solchen inneren Einstellung am Fest der Sinai-Offenbarung teilnimmt — einem Fest, das noch dazu eine besondere Atmosphäre ausstrahlt und vermittelt —, wer sich von biblischen Texten zur Sinai-Offenbarung und von aus ihnen erwachsenen Auslegungen und Einsichten ansprechen und bewegen läßt, für den kann das Sinai-Ereignis gegenwärtig werden.

Die rabbinischen Stellen, die wir zitiert haben, sind wohl alle später zu datieren als das Neue Testament. Es besteht daher, was den Pfingstbericht der Apostelgeschichte betrifft, kaum eine direkte

([57]) Vgl. in diesem Sinn F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode* (Neuchâtel - Paris 1974) 163-164; J.-P. SONNET, "Le Sinaï dans l'événement de sa lecture", *NRT* 111 (1989) 323. Zu ביום הזה, vergleiche den emphatischeren Ausdruck בעצם היום הזה ("gerade an diesem Tag"), der im Zusammenhang mit biblischen Festen verwendet wird: Ex 12,17.51 (Pascha); Lev 23,21 (Wochenfest); Lev 23,28.29.30 (Versöhnungsfest); s. SONNET, "Sinaï", 323, Anm. 8.

literarische Abhängigkeit von diesen Stellen. Wohl aber dürften beide, die rabbinischen Texte ebenso wie der Text der Apg, wenigstens zum Teil auf ältere, aus biblischen Quellen gewonnene Traditionen zurückgehen.

Unter den biblischen Texten, welche die Kraft besitzen, die Sinai-Offenbarung zur Gegenwart werden zu lassen, ist Ex 20,18a von besonderem Rang. Aufgrund des paradoxen Moments ("die Stimmen sehen") setzt dieser Text dem rationalen Denken eine Schranke und kann gerade deshalb zu einer tieferen Ebene des Zugangs zur gemeinten Wirklichkeit, zu einer religiösen Erfahrung, führen ([58]). Eine solche (mystische) Erfahrung ist der jungen Gemeinde am Pfingstfest zuteil geworden:

> Und es wurde ihnen [gegeben zu] sehen Sprachen/Zungen ([59]) wie von Feuer, die sich teilten, und [eine von ihnen] ließ sich auf jeden einzelnen von ihnen nieder. (Apg 2,3)

Das "theologische Passiv" (ὤφθησαν) bringt zum Ausdruck, daß ein solches "Sehen" von Gott bewirkt und geschenkt ist. Diesem Gedanken sind wir in den Abschnitten 3-5 begegnet.

Die Sprachen/Zungen, die sich verteilen und auf jeden einzelnen niederlassen, erinnern an die Pluralform von Ex 20,18 ("die Stimmen"), die zu den in den Abschnitten 6 und 7 zitierten Texten Anlaß gab.

Das Bildwort vom Feuer ([60]) nimmt in den biblischen Texten zur Sinai-Offenbarung und folglich in den rabbinischen Kommentaren eine zentrale Stelle ein; dies wurde auch aus einigen unserer Texte ersichtlich.

([58]) Das paradoxe Moment ist, wie in Anm. 15 gesagt, auch für das Zen-Koan charakteristisch. Die Unmöglichkeit des rationalen Verstehens und als Folge davon das Aufgeben der Ratio (und des Ego) soll eine tiefe Erfahrung auslösen.

([59]) Die doppelte Bedeutung sowohl des griechischen (γλῶσσα) wie des hebräischen Wortes (לשון) dürfte hier mitschwingen. Der einzige Ausdruck im AT, der den "Zungen wie von Feuer" (γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός) ähnlich ist, findet sich in Jes 5,25 (לשון אש), wo er aber in einem mehr materiellen Sinn verwendet wird ("wie die Zunge des Feuers Stoppeln frißt..."). Zu "Zungen wie von Feuer" vgl. auch LE DÉAUT, "Targumic Literature", 260 mit Anm. 47.

([60]) Vgl. J. LIGHTFOOT (1602-1675), *Horae Hebraicae et Talmudicae* zu Apg 2,2: "Sonus venti vehementis, sed absque vento: sic etiam linguae igneae, sed absque igne". In diesem Sinn kann man von Ex 20,18a sagen, daß es sich um Sehen handelt, und doch nicht [nur] um Sehen, und um Stimmen, und doch nicht [nur] um Stimmen.

*
* *

Daß "Feuer" vom Himmel kommt und sich bei Menschen, die sich mit der Tora befassen, niederläßt, ist aus der rabbinischen Literatur bekannt. So heißt es z.B.: "Ben Asai (frühes 2. Jh.) saß und legte die Schrift aus, und das Feuer flammte um ihn herum..." Er selbst erklärte dies so: "Ich reihe die Worte der Tora an die der Propheten und die der Propheten an die der Hagiographen (61). Da freuen sich die Worte der Tora wie am Tag, da sie am Sinai gegeben wurden; und als sie ursprünglich gegeben wurden, wurden sie im Feuer gegeben, wie es heißt (Dtn 4,11): 'Und der Berg brannte im Feuer'" (LevR 16,4) (62). In solchen Texten kommt der Gedanke zum Ausdruck, daß sich, wenn große Schriftausleger in die Tiefe der Tora eindringen, die Sinai-Offenbarung erneuert.

Die Tatsache, daß in der rabbinischen Literatur von einer Mitteilung des heiligen Geistes am Sinai nicht gesprochen wird, tut der Auffassung, das Pfingstfest als Offenbarungsfest zu verstehen, keinen Abbruch. Bei der anderen großen Offenbarung Gottes vor dem gesamten Volk, am Schilfmeer, wird die Gegenwart des heiligen Geistes ausdrücklich hervorgehoben.

Wendungen, denen wir hier begegnen, lauten: "Der heilige Geist ruhte auf Israel, und sie rezitierten das Lied ..."; "Als Israel aus dem Meer hervorstieg, wollten sie ein Lied rezitieren; der heilige Geist ruhte auf ihnen, und sie rezitierten das Lied (63)". In diesen Texten kommt zum Ausdruck, daß es der heilige Geist ist, der die Israeliten befähigte, das Lied am Schilfmeer zu singen. Dies erinnert an Apg 2,4, wonach der heilige Geist dazu befähigt, in fremden

(61) Dies ist typisch rabbinische Schriftauslegung, bei der die Schrift aus der Schrift erklärt wird.

(62) Parallelen: HldR 1,10,2; vgl. yHag 2,1 (77a); KohR 7,8,1; RutR 6,4; s. auch BILLERBECK, *Kommentar* I, 603-604. — Ich stimme also nicht mit WEINFELD, "Pentecost", 15; ders., *Deuteronomy 1-11*, 273, überein, der in den feurigen Zungen von Apg 2,3 eine Beziehung zu den Kronen sieht, welche die Israeliten am Sinai erhielten (PesK 16,3; bShab 88a). Zu dem Gedanken der Kronen, der auch in anderen Ausgestaltungen vorliegt, vgl. W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten* II (Straßburg 1890) 118-119, Anm. 3.

(63) MekhY zu Ex 15,1 (ed. Horovitz – Rabin, 118-119); tSot 6,2 Ms. Wien. Zu diesen Texten und ihren Parallelen vgl. P. SCHÄFER, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* (StANT 28; München 1972) 48-51, 65-66.

Sprachen zu reden: "Und alle wurden mit heiligem Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie der Geist ihnen auszusprechen eingab". Daß die Rabbinen im Zusammenhang mit der Sinai-Offenbarung nicht vom heiligen Geist redeten, dürfte mit der christlichen Assoziierung des Pfingstfestes mit dem heiligen Geist zusammenhängen. Vielleicht ist es auch dieser Assoziierung zuzuschreiben, daß das Wochenfest als Fest der Sinai-Offenbarung in der rabbinischen Literatur nur spät und relativ selten bezeugt ist.

Päpstliches Bibelinstitut
Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

Reinhard NEUDECKER

SUMMARY

The Hebrew text of Exod 28,18a says, "All the people saw the voices". It does not say, "heard the voice". This paradox gave rise to a great number of rabbinic interpretations which can be considered parallels to the Pentecost account in the Acts of the Apostles. Probably all these rabbinic interpretations are later than Acts. But it is likely that both the rabbinic passages as well as the passage in Acts go back, at least in part, to earlier traditions that grew out of biblical texts dealing with the Giving of the Torah at Sinai. Paradoxical statements create a barrier to rational thinking and may, for this very reason, lead to profound experiences. It is in this sense that the article sees a close relationship between Exod 28,18a and Acts 2,3.

The Absence of Exorcisms in the Fourth Gospel (1)

The perennial problem of St. John's relation to the Synoptics assumes one of its most intriguing forms in the celebrated question of the "Johannine omissions" (2), of which few are more striking than the omission of exorcisms. Their omission is striking not only because they feature so prominently in the Synoptics, but because they would seem almost to demand inclusion on St. John's Christological agenda. For if Jesus is to be shown to be the Messiah (John 20,31), have not the Synoptists presented the exorcisms as the chief demonstrations of his Messiahship (3)? And if Jesus' miracles are to be interpreted as anticipatory signs of the great work completed on the Cross, would not an exorcism have been the perfect sign of the "casting out" of the prince of this world (12,31)?

I

There are various possible reasons for the omission of exorcisms; the one which ought logically to be considered first is that the Evangelist simply did not know any of the relevant traditions (4). In one form of this argument, the omission of exorcisms is linked to the origins of the Beloved Disciple and his tradition in the Holy City of Jerusalem, where the possessed were unlikely to be found (5). This argument, which would also help to

(1) I would like to thank the Rev. Prof. C.F. Evans and Dr. Gregory Sterling for their thoughtful comments on an earlier version of this article.

(2) The question has been formulated very eloquently by E.C. HOSKYNS in *The Fourth Gospel* (ed. F.N. DAVEY) (London [2]1956) 60-63. For a masterful survey of scholarship on St. John's relation to the Synoptics see D. MOODY SMITH, *John Among the Gospels: The Relationship in Twentieth-Century Research* (Minneapolis 1992).

(3) Thus R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford [3]1963) 219.

(4) On the whole I accept the arguments put forward by R. SCHNACKENBURG in *The Gospel According to St John* (London 1968; 1980; 1982) III, 375-388, that the Fourth Evangelist is probably not to be identified with either John the son of Zebedee or the Beloved Disciple.

(5) For a variation on this theme see S.P. KEALY, *That You May Believe* (Slough 1978) 6-7.

explain why the Fourth Gospel includes no accounts of the cleansing of lepers, is vitiated by the fact that of the traditional seven Johannine miracles, four take place in Galilee (6). Thus, while the Evangelist may well have concentrated on traditions emanating from Jerusalem, he did not do so to the exclusion of all others.

However, if we are to avoid setting up a series of straw men, whose toppling cannot in any event lead to positive conclusions, we must address the source argument in one of its stronger forms. This has been conveniently provided for us in the writings of Robert Fortna, which together form arguably the most brilliant and certainly the most ambitious elaboration of the "signs source" theory to date (7). Fortna is well aware of the problem created by the absence of exorcisms in John (8), and although he does not claim to offer a definitive solution, at least a tentative solution may be drawn from his findings. He argues that for narratives of Jesus' miracles John was dependent upon a single source (9) — the "Gospel of Signs" — which can now be constructed *in extenso* using redaction-critical techniques. If, as seems reasonable, this thoroughly Jewish document was informed by a sevenfold structure, based on seven signs, then all the signs originally contained in it have been reproduced by John (10). The question which ought therefore to be raised is not why there are no exorcisms in John, but why there are none in his source. Again the answer may simply be that there were none in the underlying traditions. Alternatively and perhaps more plausibly, their absence may be owing to the theological tendencies of the document itself, which minimized the element of the eschatological (so prominent in the Synoptic accounts of exorcisms), and maximized the interpretation of Jesus as the antitype of the great miracle workers of the Old Testament (Moses, Elijah, and Elisha), none of whom is ever said to have performed an exorcism (11). If this line of argument is correct, then the absence of

(6) That the Evangelist knew of other Galilean miracles may be inferred from 6,2.

(7) There are two major monographs: *The Gospel of Signs* (SNTSMS 11; Cambridge 1970) and *The Fourth Gospel and its Predecessor* (Edinburgh 1989). The latter gives bibliographical information on six articles that Fortna has also published on this subject.

(8) *Gospel of Signs*, 100; *Predecessor*, 3, n. 6.

(9) *Gospel of Signs*, 98-100 et al.

(10) *Gospel of Signs*, 100-101.

(11) *Gospel of Signs*, 229-231.

exorcisms in John may be satisfactorily explained in terms of his narrative source, and further investigation is unnecessary.

Although this possibility cannot be ruled out, it can at least be shown to be doubtful. For even if we grant for the sake of argument that St. John used a "Gospel of Signs" containing only seven miracle stories, it is still unlikely that he knew no others. After all, he refers repeatedly and emphatically to the sheer abundance of Jesus' miracles (e.g.: 7,31; 10,32; 11,47; 12,37; 20,30) [12], which was indeed entirely without precedent in the ancient world [13]. Now if we say that the Evangelist was content to make this abundance a central theme of his Gospel, though he himself had never bothered to inquire beyond the handful he recounts, we leave him open not only to the charge of inconsistency but to that of blatant hypocrisy as well [14]. For throughout the Gospel the miracles are depicted as priceless gifts of God whose neglect is not merely foolishness but unpardonable sin; and indeed it is precisely on the grounds of their having ignored the miracles that the Jews are condemned (15,24). Considering the immense importance that the Evangelist has attached to the theme of bearing witness to the truth, it would be irresponsible in the extreme to expose him to such a serious charge as that of hypocrisy without compelling evidence. Thus the view that John knew no miracle traditions other than those he records is ultimately irreconcilable with the basic tenor of the Gospel, and the weight of probability must lie rather with the view that the traditions accessible to the Evangelist were multiple and heterogeneous, and that among them were miracle stories not subsequently incorporated in his Gospel [15].

What, then, is the likelihood that these other traditions to which John had access included references to Jesus' exorcisms? To

(12) See also: 2,23; 3,2; 4,45; 6,2.26. Out of all these texts only 20,30 is ascribed to the source by Fortna in *Gospel of Signs*. (In *Predecessor* [128-139] he appears to have changed his mind about 11,47 and 12,37, but this does not materially affect our argument).

(13) Thus Morton SMITH, *Jesus the Magician* (London 1978) 109.

(14) To the inevitable objection that a charge of hypocrisy is not necessary — a simple diagnosis of "projection" will do — we can only reply that one would have to assume a degree of projection so great as to render unintelligible the Fourth Evangelist's exalted status in the history of Christian spirituality.

(15) Similarly C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 428-429.

answer this question it may be helpful to compare the Synoptic tradition, especially as reconstructions of pre-Johannine and pre-Synoptic miracle collections display so many similarities [16]. Clearly the Synoptic tradition is thoroughly permeated by references to Jesus' exorcisms. From a source-critical point of view, they appear in each of the generally recognized sources: Mark [17], Q [18], M [19], and L [20]. Form-critical and redaction-critical analysis point towards a similar conclusion: references appear in narratives [21], parables [22], and sayings [23] as well as in summary statements by the Evangelists [24]. Indeed, their prominence has led E. P. Sanders to conclude that exorcisms, along with other healings, are likely to have been the primary source of Jesus' early fame [25]. That exorcisms continued to be performed in the early Church as an extension of Christ's work is deducible directly from the explicit commands of Jesus reported in the Synoptics [26] and indirectly from the number of exorcism narratives included in these documents (and elsewhere). Thus, consideration of traditions closely parallel to those in the Fourth Gospel make it *a priori* likely that the Evangelist knew at least some of the traditions referring to Jesus' exorcisms.

When we turn to the Fourth Gospel itself for corroborative evidence, we note first the apparent echoes of the Beelzebul controversy at 7,20, 8,48-52, and 10,20-21 [27]. Secondly, given the place of honor accorded to Mary Magdalene in the Fourth Gospel, aptly summarized in the medieval title "*apostola apostolorum*", can the Evangelist have been ignorant of the tradition that she had had

(16) Thus R. E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple* (New York 1979) 27, n. 36. (And similarly FORTNA, *Predecessor*, 6).

(17) Mark 1,21-28; 5,1-10; 7,24-30; 9,14-29 et al.

(18) Matt 9,32-33//12,22-24//Luke 11,14 et al.

(19) Matt 4,24.

(20) Luke 10,17-20 and 13,32.

(21) See the references given above in n. 17.

(22) Matt 12,43-45; Mark 3,27.

(23) Matt 12,28//Luke 11,20; Luke 13,32 et al.

(24) Matt 4,23-25; Mark 3,7-12; Luke 4,40-41 et al.

(25) E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (London 1985) 164; ID., *The Historical Figure of Jesus* (London 1993) 154.

(26) Matt 10,1; Mark 3,13-15; Luke 9,1 et al.

(27) And see section III below.

(28) The phrase "from whom seven demons had been cast out" (Luke 8,2) may well have become attached to Mary's name as an epithet very

seven demons cast out of her (28)? In sum, the possibility that St. John knew nothing of Jesus' exorcisms (or that he knew them but regarded them as unimportant) seems so remote as to be negligible (29).

II

Let us proceed therefore to consider whether the absence of exorcisms in the Fourth Gospel may be due to St. John's theological interests. In the past this possibility has led to wide speculation, from the suggestion that the Evangelist was a former Sadducee who could not take demons seriously to the suggestion that he was a former Gnostic who took them all too seriously (30). To avoid some of the worst pitfalls of the argument from silence it is necessary to consider the question in the light of the Gospel's overall purpose, a key to which is given in 20,30-31: "Now Jesus did many other signs in the presence of the disciples, which are not written in this book; but these are written that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that believing you may have life in his name" (31). Although the precise exegesis of this text has in the past been controversial, there seems to be widespread agreement today that the Gospel is intended primarily for believers, whose faith the Evangelist seeks to deepen (32). The central focus of the Gospel as a whole and in each of its parts is Jesus, the sole mediator of divine life, apart from whom none can be saved. The intensity of the Johannine focus is explicable partly in terms of the situation

---

early in the history of the Gospel tradition. Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke* (AB 28-28A; Garden City, NY 1981; 1985) I, 695.

(29) Although nothing I have said thus far depends on it, my own view is that St. John knew both Mark and Luke. In this regard I entirely agree with the arguments put forward by W. G. KÜMMEL in his *Introduction to the New Testament* (Nashville 1975) 201-204 and reprised in *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg [19]1983) 167-170.

(30) For these suggestions see section VI below.

(31) Here and elsewhere New Testament quotations have been taken from the *Revised Standard Version of the Bible*, New Testament Section, Second Edition, Copyright 1971.

(32) E.g.: J. Ashton, C.K. Barrett, R.E. Brown, O. Cullman, W.G. Kümmel, W. Meeks, R. Schnackenburg. (Of course this primary emphasis does not rule out the possibility of a subordinate missionary aim).

confronting Johannine Christianity about the time of the Gospel's composition. From the point of view of the Evangelist, belief in Jesus was under serious attack from many quarters, most notably from Pharisaic Judaism. J.L. Martyn (33) is the most celebrated exponent of the view that the Fourth Gospel may be read on two levels: the level of Jesus' ministry and the level of the Johannine community's life. On such a reading the great crisis in the recent life of the community was precipitated by its affirmation of Jesus' divinity, an affirmation which led to its expulsion from the synagogue (9,22; 12,42; 16,2) and ultimately to its persecution unto death (16,2). The Fourth Gospel thus assumes not only the form of κήρυγμα but also that of μαρτυρία, specifically "witness" as understood in Jewish law, so that the Gospel may be read as a complete trial of Jesus. In summoning witnesses the Fourth Evangelist has looked not only to the *Sitz im Leben Jesu* (John the Baptist, Peter, the Beloved Disciple), but also back to the *viri illustres* of the history of Israel (Abraham, Moses, Isaiah) and forward to the post-resurrection Church (the "we" of the community, the Spirit). Included in this great cloud of witnesses are the signs, whose evidential value is stressed (5,36; 10,25.38; 14,11) (34). Like those of Moses and the prophets, the signs of Jesus point to the saving presence and power of God. Specifically, they reveal Jesus' Messiahship and divinity (his "glory") and the nature of the salvation he brings.

If we examine the text for criteria on which signs have been included among the Gospel's limited number (20,30), one of the clearest is that they should be among "the works which no one else did" (15,24). The importance of this criterion is confirmed by the recurrent emphasis upon details which heighten the element of the supernatural: the superabundance of wine (2,6); the great distance at which the official's son is healed (4,46-53 [cf. Matt 8,5-13 par.]); the extraordinary length of time that the man had been paralyzed (5,5); the fact that the man had been blind from birth (and NB 9,32); and

(33) *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville ²1979). See also his "Glimpses into the History of the Johannine Community", *L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie* (éd. M. de Jonge) (BETL 44; Leuven 1977) 149-175.

(34) And note the inclusion of unsuspecting and therefore impartial witnesses at 2,9-10, 4,51-53, and 9,18-21.

the fact that Lazarus had been dead for four days (11,17.39)(35). In this way the Evangelist radically differentiates Jesus from all contemporary and previous miracle-workers.

By contrast, the exorcisms do not in and of themselves underline Jesus' uniqueness. There is abundant evidence both within and without the New Testament to show that non-Christian as well as Christian exorcists were familiar figures(36). Notable is the remark of Josephus that the Jews prided themselves on their skill at exorcism(37). To the extent that the Fourth Gospel was shaped by controversy with official Judaism, the omission of exorcisms is readily understandable. Nevertheless one may still wonder why a healing such as that of the Gerasene demoniac (Mark 5,1-20 par.), in which an entire legion of demons was expelled, could not have satisfied even this stringent criterion. Clearly, additional considerations must be taken into account.

III

In antiquity the ritual and formulae of exorcism were often indistinguishable from those of magic(38); indeed, the majority of exorcists appear to have turned to black magic as their weapon of choice, on the principle that it is best to fight fire with fire(39). Evidence of magical traits in the miracle narratives of the Gospels led Morton Smith to conclude that Jesus is best categorized as a magician(40). However, even so ardent an admirer of his as E. P. Sanders has rejected this suggestion(41), and it seems more likely that in performing his miracles Jesus recognized the danger of

(35) Very good on this is E. LOHSE, "Miracles in the Fourth Gospel", *What about the New Testament?* (ed. M. D. HOOKER – C. HICKLING) (London 1975) 71-73.

(36) See C. K. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London 1947) 53-68.

(37) *Antiquities of the Jews* 8.2.5 §46.

(38) On the general subject of the relation of ancient magic to early Christianity see the magisterial study by D. AUNE, "Magic in Early Christianity", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.23.2 (Hrsg. H. TEMPORINI – W. HAASE) (Berlin–New York 1980) 1507-1557.

(39) A. E. HARVEY, *Jesus and the Constraints of History* (London 1982) 108.

(40) SMITH, *Jesus the Magician, passim.*

(41) SANDERS, *Jesus and Judaism*, 7-8 and 165-169.

misleading an easily impressionable crowd and deliberately avoided most of the gesticulations, adjurations, and general rigmarole associated with magic (42). I say "most" because he appears not to have avoided absolutely everything that could have exposed him to the charge. Thus St. Matthew, in his transposition of the Marcan exorcism narratives, deleted many of the words and actions of Jesus, almost certainly because he thought them susceptible of magical interpretation (43).

Whether on the basis of such ambiguous words and actions or simply out of malice, Jesus' opponents accused him of black magic, an accusation which stands as one of the most firmly established facts of the Gospel tradition. References to the Beelzebul controversy occur in each of the Synoptic sources (44). Their inclusion in the Synoptic Gospels implies that the controversy persisted. While this is undoubtedly the most telling evidence, similar evidence outside the New Testament may be gathered in abundance. J.M. Hull summarizes it thus: "The belief, accusation, or tradition that Jesus was a magician and that he passed magical power to his apostles and to the church as a whole is... found in Judaism, gnosticism, Christian orthodoxy and heterodoxy, Islam, and in Mandeanism" (45). If apologetic motives led St. Matthew to suppress magical traits in St. Mark's Gospel, might not similar motives account for the absence of exorcisms in John (46)?

To answer this question it will be useful to examine the general presentation of Jesus' miracles in John. In comparison with that of the Synoptists, St. John's presentation shows a number of distinctive features, including: (1) a reduction in the amount of circumstantial detail; (2) the linking of miracle narratives to discourses, resulting in the elimination of crowd reactions (or at least in their separation from the immediate context of the miracle); (3) the designation of miracles as "signs" (σημεῖα) or "works" (ἔργα), rather than "acts of power" (δυνάμεις); and 4) the paucity of miracles narrated (47).

(42) HARVEY, *Constraints of History*, 109.

(43) J.M. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (London 1974) 128-133.

(44) Mark: 3,20-30; Q: Matt 12,22-30//Luke 11,14-23; M: Matt 10,25; L: Luke 4,23.

(45) HULL, *Hellenistic Magic*, 4.

(46) HULL, *Hellenistic Magic*, 168, n. 25.

(47) R.E. BROWN, *The Gospel According to John* (AB 29-29A; London 1971) I, 525-532.

These features help to create a total impression which is strikingly different from that created by the miracle stories of the Synoptics. While no one feature in itself is conclusive, all combined strongly suggest that the Evangelist was deliberately attempting to obviate any possible misinterpretation of Jesus as a magician or wonder-worker. This inference is supported by the fact that a similar discretion may be observed in other parts of the narrative (48). From this general tendency it is reasonable to deduce that the exorcisms were omitted in part because of their magical connotations.

This line of argument would be greatly strengthened if we could be sure that ancient ecclesiastical tradition was correct in associating the Fourth Gospel with Ephesus. For Ephesus was virtually unrivalled in the Hellenistic world as a center of magic (49). In this regard it is interesting to note that references to Ephesian magic appear in two authors often regarded as having literary links with the Fourth Gospel. Thus St. Luke records that many Christians at Ephesus confessed to having practiced magic (Acts 19,18-19), and St. Ignatius of Antioch, in his parting words to the Ephesians, reminds them that the Incarnation signified the annulment of all magic (50). What these authors hint at is so firmly substantiated elsewhere as to compel the conclusion that if St. John was writing principally for Christians living in Ephesus, then he cannot have been ignorant of the threat posed by magic (51).

Though it is by no means unassailable, the traditional view that the Fourth Gospel was published at Ephesus remains the most probable opinion (52), and the *prima-facie* case for a link between the Fourth Gospel and Ephesian magic is extremely plausible. Nevertheless it must be resisted in the absence of corroborative

(48) As for example in his portrayal of the Beloved Disciple. See also F. KERMODE, "John", *The Literary Guide to the Bible* (ed. R. ALTER and F. KERMODE) (Cambridge, MA 1987) 463-464, and P. DONCOEUR, "Des silences de l'évangile de saint Jean", *RSR* 22 (1934) 606-609.

(49) C.E. ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic* (SNTSMS 63; Cambridge 1989) 14.

(50) *Ephesians* 19,3.

(51) The threat posed by magic may also have been one of the considerations which prompted the warning given in Rev 2,4-5 to the Christian community at Ephesus. On this see J. MASSYNGBERDE FORD, *Revelation* (AB 38; Garden City, NY 1975) 388-389.

(52) Thus R.E. BROWN, *The Epistles of John* (AB 30; London 1983) 100-103.

evidence from the Gospel itself. The claim that such evidence may be gleaned from the references in John to Jesus' being possessed (7,20; 8,48.52; 10,20) assumes too readily that there is an underlying connection with the Beelzebul controversy. For John the Baptist was also accused of being possessed (Matt 11,18//Luke 7,33), although he had performed no exorcism ([53]).

The claim lies open to criticism not only on the grounds of faulty logic but on those of faulty exegesis as well. Thus Lindars ([54]) considers that the basic accusation in John 7,20 is not a true parallel to that in the Synoptics. However, as the parallelism we are looking for is not that of final form but rather that of underlying tradition (since John touched nothing that he did not adorn), it may be useful to examine in detail such parallelism as there is. At the heart of the matter in both John and the Synoptics is the question of Jesus' authority. In both that authority is impugned by representatives of Pharisaic Judaism ([55]) who have been provoked as much by Jesus' teaching as by his miracles ([56]), and who have already resolved to put Jesus to death (John 5,18 and 7,1; Mark 3,6; Matt 12,14). In both Jesus is said to be not only insane (John 10,20; Mark 3,21) but possessed as well (John 7,20; 8,48.52; 10,20; Mark 3,22-23.30; Matt 10,25), with the emphasis falling clearly on the latter charge, as it is the intention of Jesus' adversaries to implicate him in evil ([57]). Finally, in both Jesus replies to the charge with a denunciation of extraordinary severity: in John he says that his opponents have the

([53]) In support of the historic of the tradition behind John 10,41 see E. BAMMEL, "'John Did No Miracle'", *Miracles* (ed. C.F.D. MOULE) (London 1965) 179-202.

([54]) B. Lindars, *The Gospel of John* (New Century Bible: London 1972) 290.

([55]) In Matt 12,24 the Pharisees are mentioned by name. In Mark 3,20-30 their involvement may be inferred from the fact most scribes belonged to the Pharisaic party, as well as from the fact that by this point in the narrative Pharisaic opposition to Jesus has been clearly established (3,6). In John 8,48.52 the Pharisees are called "the Jews" by a kind of synecdoche.

([56]) See John 7,14-24 and note that Mark 3,20-30 needs to be read in the light of Mark 1,21-28.

([57]) It is precisely this implication which gives point to Jesus' rhetorical question in John 8,46: "Which of you convicts me of sin?". And see O. Böcher, *Christus Exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Testament* (BWANT 96; Stuttgart 1972) 67 and 73.

devil as their father (8,44); in the Synoptics he speaks of the unforgivable sin against the Holy Spirit (Mark 3,28-29 par.).

That this parallelism is not fortuitous but betrays St. John's knowledge of the Beelzebul controversy becomes clear in the light of three additional considerations. First, as we have already noted, the Beelzebul controversy had attained widespread notoriety long before the publication of the Fourth Gospel — a notoriety which the early Church was forced to take very seriously (58). Thus it is reasonable to suppose that St. John had heard of it. Secondly, the charge in the Fourth Gospel on which our present argument is based occurs not once only, but on three separate occasions, each marking a crucial point in the developing conflict between Jesus and the Jews. Thus the charge cannot have been an unimportant one in the eyes of the Evangelist. Finally, the charge leveled against Jesus in the Beelzebul controversy was later combined with the charge that he had led the people astray (59), and this combined charge came to epitomize rabbinical opposition to Jesus and his followers in the tannaitic period (60). If, as J.L. Martyn has argued (61), it is precisely this combined charge which is reflected in the statements in John that Jesus was leading the people astray (7,12.47), then the likelihood that the "other half" of that charge is reflected in 7,20, in the context of the same dispute, becomes all the greater.

We regard it as probable, therefore, that the Johannine narrative is in fact reflecting the Beelzebul controversy (62). Nevertheless, the reflections are seen through a glass, darkly; for in John the focus of attention has shifted to the unique Christology. Thus Barrett remarks: "There is no theological treatment of the [Synoptic] charge in John, just as there are no stories of the exorcisms of demons" (63). But is not the omission of these stories in

(58) The Synoptists would hardly have broached the subject of possible Satanic influence behind the miracles unless they had been compelled to do so.

(59) In *b.Sanh.* 43a and 107b Jesus is said to have "practiced sorcery and led the people astray". Cf. Justin, *Dialogue with Trypho*, 69.

(60) Thus W. Bacher, cited by MARTYN, *History and Theology*, 78, n. 107.

(61) MARTYN, *History and Theology*, 73-81 and 158-160.

(62) The substance of our argument is not affected by the question of whether "the Beelzebul controversy" refers to one episode in the public ministry or to more than one.

(63) C.K. BARRETT, *The Gospel According to St. John* (London ²1978) 319. Similarly HOSKYNS, *Fourth Gospel*, 381.

itself a theological treatment? In the Johannine trial of Jesus the material evidence for the prosecution has conveniently gone missing! This is not to say that the Evangelist was deliberately trying to dupe his readers but rather that he was too skilled a polemicist to become entangled in a debate which had been causing acute embarrassment to Jesus' followers since the time of the public ministry (and would continue to do so for centuries(64)). Just as polemic against the Jews appears to have been a factor in the omission of other matters whose inclusion might have obscured the Johannine affirmation of Jesus' divinity (as for example the Agony in the Garden), so too it was probably a decisive factor in the omission of exorcisms.

IV

In addition to these apologetic interests, one of a more broadly pastoral nature ought to be considered. We have previously noted(65) that at some period in their recent history the Johannine Christians had been branded as heretics and driven out of the synagogues by the Jewish authorities. To appreciate the depth of their trauma it must be recalled that this was equivalent to excommunication from the mother church(66). However, their trauma did not end there, for subsequently they were persecuted and even put to death. In such circumstances many must have been overwhelmed by fear, for in the Gospel "fear of the Jews" is virtually a *leit-motiv* (7,13; 9,22; 12,42; 19,38; 20,19)(67). Their feelings of fear, of alienation from their own people (cf. 1,11) and from the world at large (15,18-19; 17,14), were compounded by doubts concerning Jesus himself, whose earthly ministry had taken place long ago and far away, and whose departure had left his disciples feeling like orphans (ὀρφανους) (14,18). In the light of this, not only the Farewell Discourses but the entire Gospel may be viewed as an earnest endeavor to keep them from falling away (16,1

(64) Thus we find Origen addressing the subject in *Contra Celsum* (2.9), which he wrote probably in 248.

(65) Section II above.

(66) The idea is R. E. Brown's but I have not been able to trace it. (It may be from a lecture).

(67) And in Johannine teaching generally fear stands in opposition to both faith (John 12,42-43) and love (1 John 4,18) — the twin requirements of Christian living (1 John 3,23; cf. John 16,27).

and cf. 6,67; 8,31; 14,21; 15,4 et al.) and to reassure them that although Jesus had departed from their midst, his departure was expedient, for without it the Paraclete could not have come (16,7). Pointedly, the original Gospel narrative ends with the beatitude: "Blessed are those who have not seen and yet believe" (20,29).

In this situation it is easy to see why the Evangelist would have been hesitant to include references to Jesus' exorcisms. Fear of the demonic was a veritable feature of the age(68). The Synoptists themselves speak of Jesus' exorcisms as filling people with dread(69). In addition, we may infer from Mark 9,14-29 that the failure of at least some Christian exorcists was a cause of dismay in the early Church. But the supreme pastoral consideration would have been the fact that the Jewish authorities claimed that Jesus was in league with Satan — a charge which, as we have seen, simply would not go away. How seriously the Evangelist (and his audience) took Jewish charges generally may be gauged by the length and rigor with which he felt bound to refute them(70). But refutation alone would not have been enough to enable him to present an exorcism among his limited selection of miraculous signs, for ultimately the signs function in a different (though allied) way from rabbinical argument. The signs, especially when illuminated by discourses and "I am" sayings, present readers with vivid images of Christ which reverberate in their imaginations, assist meditation and worship, and finally deepen their relationship with Christ. However, the possibility of presenting Jesus' exorcisms in this way had been fatally undermined by the Jewish authorities, whose charge of Satanic influence had touched upon a natural and deep-seated fear. The power of suggestion would have been enhanced in this instance not only by frequent repetition but also by the awe in which the Jewish authorities were still held by a large part of the Johannine audience(71). In the end the Evangelist, with his acute sensitivity to the evocative power of images, cannot have failed to realize that the icon of Christ the Exorcist was irreparably damaged(72).

(68) ARNOLD, *Ephesians*, 18.

(69) E.g., Mark 5,15//Luke 8,37.

(70) E.g., 5,19-47; 6,32-70; 7,1-8,59; 9,39-10,39. See P.F. ELLIS, *The Genius of John: A Composition Critical Commentary on the Fourth Gospel* (Collegeville 1984) 5.

(71) ELLIS, *Genius of John*, 5.

(72) The underlying idea of the preceding paragraph was first suggested to me by one of my students, Mrs. Celia Ashbolt.

V

If the exorcisms have thus been omitted for reasons which are largely apologetic and pastoral, has the demonic any place at all in the cosmology of the Fourth Gospel? As has often been remarked, the Fourth Evangelist conceives of the world in dualistic terms: light/darkness, truth/lies, spirit/flesh, heaven/earth, life/death. But this dualism is essentially ethical rather than metaphysical, for the whole of creation has its origin in God. Nevertheless, the universality of sin means that humanity is profoundly alienated from God, so that the sending of the Son into the world may be compared to light shining in darkness. For this reason the Incarnation signals the definitive crisis of human history: anyone who does not come to the light now must remain in darkness forever (12,46). Those who accept the light become sons of light (12,36) and children of God (1,12); those who reject it become sons of darkness and have the devil as their father (8,44). In the course of the Son's self-manifestation to the world the majority of mankind are seen to prefer darkness to light (3,19), so that the very term "world" comes to signify hostility to God (73). It follows therefore, as Gerd Theissen has observed (74), that in the Fourth Gospel the place of the demons has been taken by human beings in their subservience to the world.

Nevertheless, St. John is emphatic that in the last analysis Jesus is contending not against flesh and blood but against Satan himself. In a sense those at enmity with Jesus are merely instruments by which Satan executes his will (8,44). The supreme illustration of this is Judas, who is said to have been literally possessed by Satan just prior to the betrayal (13,27). The conflict between Jesus and Satan, for the most part latent during the public ministry, is fully revealed in the "hour" of Jesus' passion and death (75). It is at this point that the decisive battle is entered into, in the course of which Satan is condemned (16,11) and cast out (12,31) (76).

(73) See BROWN, *Gospel*, I, 508-510.

(74) G. THEISSEN, *Miracles Stories of the Early Christian Tradition* (Edinburgh 1983) 226.

(75) BROWN, *Epistles*, 407.

(76) Condemned and cast out, but not destroyed: see 17,15 and the notes on this verse in BROWN, *Gospel*, II, 761.

This connection with Satan, such an important part of the mythological expression of Johannine soteriology (77), is in harmony with Jesus' own teaching that his work signified the overthrow of Satan's power (e.g. Luke, 10,18). However, when we turn to the Synoptic accounts of Jesus' exorcisms, this significance is largely obscured, and indeed it may be said in general that devils and demons are "rarely associated with Satan" in the Synoptics (78). This is attributable in part to the broad tendency of the miracle narratives to assume the form of isolated and self-contained anecdotes during the period of oral transmission. Given this tendency, St. John may well have sensed the inadequacy of the exorcism stories as vehicles for his message of salvation.

But that is not the only way in which they may have been found wanting. In addition to highlighting the cosmic scale of Jesus' struggle, John wanted to draw out one dimension of it in particular: the conflict between truth and lies. Of course, what this conflict represents is not some peculiar Johannine aberration but a fundamental aspect of universal moral experience; nevertheless, its basic importance was probably enhanced in the eyes of the Evangelist by his community's experience of persecution and its heightened awareness of being called to bear witness and perhaps even to suffer martyrdom. This makes it easier to see why Jesus' mission should be epitomized in terms of bearing witness to the truth (18,37) and why the devil should be described as being essentially a liar and the father of lies (8,44).

By contrast, what stands out most prominently in the Synoptic accounts of exorcism is power of the Holy Spirit whose effects are both visible and audible in the violent expulsion of the demons and in the restoration of the possessed. Jesus himself interprets the exorcisms as a binding of "the strong man", Satan (Mark 3,27 par.), and a sign that the supposedly "future" Kingdom is in some sense already present (79). But in John these motifs have been interiorized: such kingly power as Jesus display is essentially that which he exercises over his own will. Jesus' words and actions are so

(77) Thus BARRETT, *Gospel*, 426.

(78) FITZMYER, *Gospel*, I, 545. And see also his *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching* (London 1989) 161-162.

(79) J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit* (London 1975) 42.

perfectly in accordance with the will of his Father that he can speak of them as being "not mine but the Father's who sent me" (14,24 *et passim*). As the locus of the Kingdom has shifted, so has the language used to proclaim it: the parables of the Kingdom have disappeared, and in their place stands the majestic "I am" ([80]).

VI

At this point there is a temptation to use Ockham's razor in order to bring our discussion neatly to an end. But as the multiplicity we are dealing with is one of motives, that temptation ought to be firmly resisted. For if, as the vast majority of commentators agree, the Fourth Gospel represents the culmination of a long and complex process of development, the factors which shaped it were probably more numerous than we shall ever know, while those cited here are perhaps only the most obvious.

Two other possible motives, already mentioned, may be considered briefly. It has sometimes been suggested that the Evangelist was a former Sadducee, who came to Christianity believing in neither angels nor spirits (Acts 23,8). This was the view of R.H. Strachan, who argued that the absence of exorcisms in John was largely attributable to the Evangelist's natural tendency to think in terms of a single power of evil and to reject the elaborate demonology of late Jewish speculation ([81]). Recently the theory that the Evangelist was a Sadducee was proposed again by D.E.H. Whitely ([82]). Yet despite the vast erudition and ingenious argumentation which he brought to bear on the subject, he was forced in the end to acknowledge that the theory remains "speculative in the extreme" ([83]). And this is not the only obstacle

([80]) Cf. R.E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind* (New York 1984) 87.

([81]) *The Fourth Evangelist: Dramatist or Historian*? (London 1925) 158-160. The view was still to be found, though expressed more tentatively, in his *The Fourth Gospel, its Significance and Environment* (London [3]1941) 86.

([82]) 'Was John Written by a Sadducee?', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.25.3 (Hrsg. H. Temporini – W. Haase) (Berlin/New York 1985) 2481-2505. He suggests (2486) that the Evangelist may have omitted the accounts of exorcisms which appeared in one of his sources, but he gives no reasons why.

([83]) "Was John Written by a Sadducee?", 2504.

which stands in the way of this line of argument. For even if this theory were to be proven, there would still remain the formidable task of showing that the absence of exorcisms followed as a corollary.

That Gnosticism may hold the key to understanding the absence of exorcisms in John has been suggested on numerous occasions. Thus G.H.C. MacGregor in his distinguished commentary (84) argued that the Evangelist was attempting to deal, partly by concession, partly by correction, with the threat of Gnosticism as it existed in his time; the absence of exorcisms may then be explained in terms of the Evangelist's desire to distance his message from Gnostic views about spiritual intermediaries.

Since the methodological problems surrounding John's relationship to Gnosticism are among the most complicated in New Testament studies, we can do no more here than to summarize the most relevant aspects of the debate. MacGregor and others work from the premise that there is anti-Gnostic polemic in the Fourth Gospel. The passages most frequently adduced in evidence are those which stress the goodness of the created order (e.g., 1,3) or the reality of Jesus' human nature (e.g., 1,14; 6,51-58; 19,34-35). However, the validity of this evidence may be questioned on several grounds. First, many of the passages may be the interpolations of a redactor who was not involved in the original selection of miraculous signs for the Gospel (85). Secondly, even if we assume that they are not the work of a redactor but part of the Evangelist's original composition, they are too scattered and fragmentary to be viewed as reflecting a major purpose of the Gospel (86), and it seems that only a major purpose can explain such a major omission as that of the exorcisms. Thirdly, not a single verse of this evidence has escaped serious challenge; even John 1,14a ("the Word became flesh"), often used as the cornerstone for arguments of this type, has been called into question by R.E. Brown (87). Fourthly, there

(84) *The Gospel of John* (London 1928) XXXII-XXXIV.

(85) This view is associated especially with the name of G. Richter. See P. Kysar, "The Fourth Gospel: A Report on Recent Research", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.25.3 (Hrsg. H. TEMPORINI – W. HAASE) (Berlin/New York 1985) 2429 and 2433-2434.

(86) SCHNACKENBURG, *Gospel*, I, 169-172.

(87) BROWN, *Gospel*, I, 31-32.

are other passages in John which could be interpreted as pointing in a contrary direction, as for example those referring to angels (1,51; 20,12). In short, where the evidence is of such doubtful character, any argument from silence which depends on it cannot amount to more than arbitrary conjecture.

By contrast, the premise on which most of this article is based — namely, that the Fourth Gospel was decisively shaped by hostilities existing between the Johannine community and the Jewish synagogue — is not nearly so vulnerable to attack. For in the last twenty-five years it has been confirmed by independent studies covering a broad spectrum of Johannine scholarship (88). Nevertheless, the particular historical circumstances of the Evangelist do not adequately explain his Gospel, for it is clear that the Gospel transcends them and equally clear that it was intended to do so. Reasons why the Evangelist should have sought to give his Gospel a timeless and universal appeal are not hard to find. On the one hand the spread of Christianity throughout the Empire and its collision with many different forms of religious and philosophical thought called for the presentation of Christianity as the fulfillment not merely of Judaism but of the whole spiritual quest of mankind. On the other hand the custom of handing on loosely-connected sayings and stories about Jesus carried a twofold danger: first, as we have seen, the scope and unity of Jesus' work might be lost sight of; secondly, Jesus himself might come to be viewed as simply another figure from the past whose words and deeds had been memorialized.

Such considerations help to explain John's handling of the historical traditions that came down to him. Thus he does not reproduce the words of Jesus mechanically, as if revelation could be imparted in a purely objectivized and depersonalized way. Rather, he writes "from faith to faith", imaginatively unfolding the significance of those words so that his readers may become personally engaged (89). As Timothy Radcliffe has boldly put it, "John wishes to oppose *mere* revelation to presence. He contrasts speaking about God to living in him" (90). For it is only in this way that the love of God can be truly known (15,9; 17,26). And so the

(88) KYSAR, "Fourth Gospel", 2426-2428 and 2431.

(89) Cf. F. MUSSNER, *The Historical Jesus in the Gospel of St. John* (London 1967) 41.

(90) T. RADCLIFFE, "'My Lord and my God': the locus of confession", *New Blackfriars* 65 (1984) 58.

Fourth Gospel is to be an instrument of *anamnesis* (91): through the power of the Holy Spirit (14,26; 16,12-15), Jesus is to be made present to believers, that they may enjoy that union with him which he himself enjoys with the Father (17,20-26).

If this is correct, then it is clear why certain traditions would need to be radically recast. For example, those concerning Jesus' agony in the garden of Gethsemane had been interpreted by some as showing Jesus at nearly the furthest possible removed from that oneness with the Father which John was concerned to illuminate. So John recast those traditions (12,27-30; 18,11), but so thoroughly that they are hardly recognizable. Something analogous appears to have taken place with the traditions concerning Jesus' conflict with the forces of evil. The conflict remains (12,31; 14,30; 16,11), but the possibility of being distracted by demonology (92) is precluded by the concentration on Jesus' encounter with Satan. In this way John clarifies both the scope and the nature of Jesus' conflict with evil. But this type of interpretation was already present in the teaching of Jesus himself, so that here, as in so many places, the Fourth Gospel may be viewed as a return to first principles (93).

Department of Theology
The Catholic University of America
Washington, D.C. 20064 U.S.A.

Eric PLUMER

SUMMARY

In the profound theological synthesis by which the Fourth Gospel came into being, the traditions concerning Jesus' exorcisms were gradually pushed to the periphery as inadequate vehicles of Johannine κήρυγμα, διδαχή, and προσκύνησις. This process was hastened to its completion by the conflict between Johannine Christianity and Pharisaic Judaism. For our purposes, this conflict was decisive; for without it we cannot explain the omission of the most obvious sign of the casting out of the prince of this world. Nevertheless, the omission of exorcisms from the Fourth Gospel was not an illegitimate departure from the primitive tradition, attributable entirely to the particular historical circumstances of the Johannine community. It was, rather, a development of that tradition, enhancing what was already present in the teaching of Jesus, and clarifying his own interpretation of his work as paradigmatic of God's definitive defeat of Satan.

(91) MUSSNER, *Historical Jesus*, 40-45 and 48-54.

(92) The possibility and the danger were also recognized by Matthew (Matt 7,21-23) and Luke (Luke 10,20).

(93) On the whole of the preceding paragraph see BARRETT, *Gospel*, 51-53.

ANIMADVERSIONES

Luke 15 and 16: a Connection

The first words of Luke, 16,1 ("He then said to the [his] disciples") suggest that Jesus's words which follow might well be complementary to those which had preceded. This would be the force of *de kai* (1), and it would explain the lack of need to identify explicitly the subject of *elegen* (16,1); the force of *de* (16,1) simply shows a turning of the speaker to a new audience. Signs are, that Jesus is possibly continuing his lengthy discourse, but with attention to a new audience (*pros tous mathêtas*). In what way might Chapter 16 be a "continuing" of Jesus's words in Chapter 15 (2)?

I

As is usual in Luke's writing, one can learn why Luke presents certain material by attending to his introduction to that material. In Chapter 15, the material consists of three parables or stories (3). Noteworthy and meaningful though these stories be, there is nothing in them which gives them such clear direction as does the author's description which introduces them.

The author has arranged it that the reader is to read these stories against this particular background: there are present sinners who have gathered to hear Jesus, and Pharisees and scribes who complain that "This one receives sinners and eats with them" (15,1-2). It is against this context and in response to it that we are to read the following three stories or parables. Let us consider for a moment this Lucan introduction.

(1) Cf. K. BAILEY, *Poet and Peasant* (Grand Rapids 1976) 109: "*de kai* is a favorite transitional device for Luke"; cf. further M. SCHARLEMANN, *Proclaiming the Parables* (St. Louis 1963) 83.

(2) Generally, observations regarding the unity of Chapters 15 and 16 turn on content; e.g., J. NOLLAND, *Luke 9:21–18:34*, II (Dallas 1993) 795: "While chap. 15 has emphasized the divine initiative and the heavenly joy at success, with the need for repentance as only a secondary note, now the emphasis moves into human responsibility, focused sharply on the use of, and attitude toward, wealth"; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke* (NIGTC; Grand Rapids 1978) 613: "[C.15] ... to vindicate the attitude of Jesus to the poor and needy ... [C.16] warnings concerned with the dangers of wealth". While I do not want to contest these readings of Chapters 15 and 16, I do say that I believe they do not explain just why the material of Chapter 16 "should" follow upon the material of Chapter 15. It is this "should" or "must" that I investigate in this essay.

(3) For this essay, it is immaterial whether or not *parabolê* should extend to the third story, that of the Lost Son (vv. 16-32). Note that Luke 5,36 can be said to introduce two parables under the heading of the singular *parabolên*.

The verb of v. 1, *êsan eggidsontes*, suggests to the reader more than a simple physical proximity of sinners to Jesus. There is a sense of purposeful movement and effort on the part of sinners to be near Jesus [4]. The oft-used form of *pas*, an adjective so characteristic of Luke, makes one aware that this gathering to Jesus involves a large number of sinners and tax-colletors. The purpose of this large gathering is expressed by *akouein autou*. The use of *akouein* indicates purpose; it also carries the meaning that the listeners are favorably disposed to hear what Jesus will say. The use of *autou* suggests that they have come to hear from him what he will say; there is emphasis on both the speaker and the implied words of the speaker, which they want to hear. All in all, this first verse presents an audience of good will, inclined to receive with favor what Jesus might have to say to them. Is their good will towards Jesus to mean that they are repentant of their sins? The text, by continuing to describe them as sinners and tax-collectors and by indicating nothing more than that they come to hear, does not confirm this. At best they can be thought to be "inclined, well-disposed"; the text certainly suggests that they listen to Jesus's words with sobriety. After all, they come "to hear from him" — they have a purpose, and it is not to criticize!

Verse 2 indicates with *kai* that, while the sinners and tax-collectors are gathering to Jesus, Pharisees and scribes, who have in some undescribed manner made themselves present to this scene, pass some time (imperfect tense) in murmuring. If the sinners and tax-collectors can be said to be well-disposed to Jesus to the point that they want to hear what he has to say, the Pharisees and scribes, because they are pictured as murmuring, can be said to be wary and critical of Jesus.

Their murmuring is summarized in the one citation the author gives them; it shows that their displeasure with Jesus is founded on theological grounds. Jesus, they note, receives sinners and eats with them. The present tense of these two verbs suggests that what the Pharisees and scribes find deficient in Jesus is a habit, not just a one-time error on his part. Pharisees are fierce devotees to the Law of Israel; scribes are specialists in knowing what the Law asks of Jews. These two groups find serious fault with Jesus's apparent disregard for/or ignorance of the Law, as the most competent understand it.

The point at issue is highlighted by the phrasing of their complaint: *hamartôlous prosdechetai* and *synesthiei autois*. That a fervent Jew should not receive sinners and should not eat with them is made clearest from the Cornelius story of Acts 10–11. There Peter acknowledges that "it is not legitimate for a Jewish person *kollasthai ê proserchesthai allophylô*" (10,28). And later those of the circumcision complain to Peter, "*eisêlthes pros andres akrobystian echontas kai synephages autois* (11,3)". The intimate

(4) Marshall, *Gospel*, 599 notes that the periphrastic imperfect indicates that "the general circumstances of Jesus' ministry rather than one particular incident are in mind". I will suggest the same thing in regard to the present tense used to describe Jesus in v. 2.

association of welcoming and eating with sinners is surely against the mind of God, yet Jesus does this. Jesus had once before been described as having to defend himself against criticism from Pharisees and scribes: "*Dia ti meta tên telônôn kai hamartôlôn esthiete kai pinete?*" (5,30) (5). Given his answer, it would not be surprising to find him often in this apparently scandalous situation. As indicated earlier, that the Pharisees and scribes use the present tense at 15,2 tends to suggest that Jesus, in fact, does receive (or go out to meet) (6) sinners and eats with them whenever he wishes.

At v. 1 (and elsewhere in Chapters 15 and 16) there is no sign that a meal with sinners is occurring. Thus, the criticism of Pharisees and scribes is elaborated, but justly they feel, since the attitude revealed in Jesus's reception of sinners would, and in the past did, move him even to eat with them.

Verses 1 and 2 have established with clarity and conciseness, equaled by their brevity, the circumstance in which the rest of Chapter 15 is to be played out.

A term in v. 3 raises a question, however. The author tells us that Jesus speaks *pros autous*. Are we to understand that the *autous* refers only to the immediately preceding "Pharisees and scribes", or should we read here reference to both those people and to the "sinners and tax-collectors" of v. 1? Perhaps the most satisfactory answer is that the three stories to follow have elements in them which would appeal either to sinners and tax-collectors or to Pharisees and scribes. These three stories can be understood to satisfy the desire of sinners who come to hear Jesus's teaching, and can be understood to answer the criticism of Jesus's comportment from Pharisees and scribes. I would conclude, then, that both groups, sinners and tax-collectors and Pharisees and scribes, are contained in *autous*; both groups, then, are the object of Jesus's next three stories. I will, however, give my attention to the sinners and tax-collectors, since it is they who serve better the purpose for which this essay is written.

II

One can see how the first two stories, described as *tên parabolên* (v. 3), serve to answer the theological complaint of the Pharisees and scribes. Jesus had pointed out earlier (5,32) why he went to and ate with sinners: "I have come to call... *hamartôlous* to repentance". Presumably all his interaction with sinners had this purpose in mind and, Jesus thought, justified his action. Thus, it is quite in harmony with his general attitude that Jesus tells stories of 'searchings which recover what was lost'. Particularly, the

(5) "The close relationship of the sentiment here to that of 5:31-32 stands in favor of tracing the present parable [v. 3] to the historical Jesus", NOLLAND, *Luke*, 769.

(6) MARSHALL, *Gospel*, 599 observes that "... the word [*prosdechomai*] has probably a wider meaning than of welcoming".

parables of the shepherd who seeks his lost sheep and of the woman who seeks her lost coin serve to support Jesus's statement of self-identity, one who has come to bring the sinner to repentance (7).

The third story, now not about sheep or coin but about a human being, also speaks of *apolôlôs* (vv. 24.32) and of sin committed (*hêmarton*, vv. 18.21). Unlike the first two stories or parables, however, the third story has a component which addresses the question of kind treatment of the sinner (vv. 25–32). This component, in its own way, suggests a very suasive justification for Jesus and against the Pharisees and scribes. It turns upon the point made earlier by Jesus, that kindness, in the form of association with sinners, is meant to result in the re-establishment of the sinner to a repentant state wherein he can be called, once more, child of God (8).

What is more important for my argument in this essay lies in the first component of this lengthy story, vv. 11–24. A large part of this story devotes time to depict the foibles of the younger son and his eventual manouver to save his life by returning to his father. The father's role is crucial to the story, for he makes of a poor situation a noble one; indeed, it is only the father who at all shows the awareness and displays the conduct which can be said to parallel the conclusions of the first two parables: the father knows that he is rejoicing, like the angels of God, over the repentance of one sinner. He, too, like the other parables, can affirm dramatically and defend himself most ably: what was lost is found, a lostness all the more poignant for being identified as death, a finding all the more glorious for being identified as a saving of a life.

However, there is in this story a certain jarring element, not unknown surely to the author, but, at least in the development of the parable, not dwelt upon. It is this element, latent in the story, which I make the main point of this essay, and wish to point up as important for the sequence of Chapter 16 upon Chapter 15.

The young son admits to his father his guilt — *hêmarton eis ton ouranon kai enôpion sou* (vv. 18.21) — and recognizes that he is no longer worthy to be called his son (vv. 19.21). It is clear, however, from the story that the psychology of the young son is complicated. His motivation to return to his father is nothing more than a desperate longing for self-preservation (9). Perhaps he is supposed to be influenced by his conviction that he has lost sonship forever, and so cannot ask for that; he is satisfied with servanthood. Whatever his sense of "hamartia" might be in

(7) While the parables themselves speak of *probation* ... *apolôlos* (v. 6), *apolesê drachman* (vv. 8.9), the applications turn forms of *apollymi* to forms of *hamartôlos* (vv. 7.10); similarly, the *heuron* vv. 6.9 becomes a form of *metanoeô* in vv. 7.10, as the parables are applied to the situation of sinners.

(8) A major point of the Zacchaeus story (19,1-10) underlines this same truth and provides the same justification for Jesus's entering *katalusai* (v. 7) with a sinner. The oft-repeated formula is apt here: the end justifies the means.

(9) "... the basis of the son's repentance is clearly his own situation of desperate need, and a desire to improve his lot ...", NOLLAND, *Luke*, 784; M. AUSTIN, "The Hypocritical Son", *EvQ* 57 (1985) 312, speaks of "self-interest" as a motive of the Son, indeed a motive shared by the Prodigal Son and what Austin dubs the Prodigal Steward.

this situation, however plentiful his sorrow in this moment might be, the reader is aware that what the young man really wants is a life better than that which denies him even the food pigs eat. He pieces together for the reader a sentiment which he hopes will win over his father, but his motivation is ever the same, not exactly to "be with his father again", but to have the bread of servants which will remove the famine threatening his life.

Of course, the story goes on to underline the magnificent reaction of the father, beyond the boy's most imagined expectation. However, what remains within the story is the witness to the young man's shrewdness or ability to find means to the end of saving his life. This is not something commented upon by the story-teller, but I do not think the reader misses the prudence exhibited by the young man, a prudence which puts means and end together and saves his life. No, too much time was spent in the story over this matter that it should evade the awareness of the reader. Clever young man, indeed!

III

The author indicates added address, *"elegen de kai pros tous mathêtas"* (16,1), but, as for the speaker, there is no interruption except perhaps for what the reader might assume to be a turning to this other group, the *mathêtas*. The speaker embarks on another story, this time concerning an *oikonomos* who, for all the possibilities his situation suggests, is clearly called an *oikonomos tês adikias* (v. 8).

If one accepts the more popular decision as to the limits of the story Jesus tells, one stops at v. 8a (10); I shall do that in this essay. The early verses of the story continually press towards some conclusion or lesson; the conclusion or lesson is not in them but ever ahead. One continues to follow the coherence and logic of the story, each verse pointing to its successor till one finally comes to its end, in v. 8a. Only here seems to be a reflection on the previous seven verses, a reflection meant to highlight the major aspect of them, which serves as a conclusion or lesson to them.

The point Jesus makes concerns that which the master praises (11). It is that the evil *oikonomos phronimôs epoiêsen* (v. 8a). Trickery, immorality is not praised. What is praised is the ability of a person to match means with end. The *oikonomos* sought his happiness; he used his intelligence to find the way to assure that happiness. It can be called shrewdness by some, prudence by others, but it is admittedly praiseworthy insofar as it produces the means which will secure the end (12).

(10) That the story ends at 8b, cf. R. MEYNET, *L'évangile selon Saint Luc*, I-II (Paris 1988), I, 158.

(11) For what follows, it is important to note that in the story of the Son, there is no praise of the young man's prudence or cleverness or shrewdness; it is in the next story, that of the Unjust Steward, that Jesus takes up the unstressed prudence found in the Son and makes it the central issue for his disciples' consideration in the Unjust Steward story.

(12) "The steward has shrewdly appraised the situation in which he found himself and acted in the one way that he can to save himself", NOLLAND, *Luke*, 802.

It is concern that all use the means to enter the kingdom of God that preoccupies Jesus, and his story highlights this concern; indeed, the evilness of the *oikonomos* serves well in that it offers no other value worth imitating here except his matching means to end (13).

The analysis offered above, with its emphasis on the *phronimôs epoiêsen* (14), is essentially traditional. However, I would insist on reading of the phrase in the manner indicated above, namely that Jesus is urging his disciples (after speaking to sinners and to Pharisees and scribes) to adjust their lives in such wise as to be able to reach their goal, to enter the kingdom of God (15).

With this emphasis in the reading of the story it is easier to answer the question, "and why did Jesus add this story to his discourse of Chapter 15"? I believe that what is operative here is a law of association, that what was implicit (though clear) in Chapter 15 is brought forward for explicit comment at the next possible juncture, here at Chapter 16 (16). The shrewdness of the young son to choose means to save himself (17), a point

(13) A different sense of the unity between Chapters 15 and 16 is found in R. MEYNET, *L'évangile*, I, 149-163; II, 161-170. Meynet finds a unity to stretch from 15,1 to 17,10. The major axis of this unity is described: "Le passage central oppose la foi (ou 'fidélité') à 'l'injustice' ou à la mauvaise justice c'est-à-dire à l'auto-justification des Pharisiens" II, 170. As for the subsection, 16,1-8, Meynet prefers to emphasize 16,4 to 16,8 (II, 158).

(14) MARSHALL, *Gospel*, 620: "...*phronimôs*, a word which is often used of the attitude which disciples should adopt in regard to the coming of the Son of Man".

(15) Indeed, the disciples seem to need this encouragement, for the children of this age show themselves, as they deal with their concerns, *phronimôteroi* than the children of light (16,8b). MARSHALL, *Gospel*, 620: "The steward had seen the urgency of the situation and reacted sensibly towards it; so, too, it is implied, should men react to the impending judgment of God".

(16) A psychological reason given by J. DAVIDSON, "A 'Conjecture' About the Parable of the Unjust Steward (Luke xvi. 1-9)", *ExpT* 66 (1954) 31, to explain why the material of Chapter 16 should follow on that of Chapter 15 is: "[The disciples] take rather perverse delight in the discomfiture of the Pharisees as Jesus proclaims [in Chapter 15] 'God's indiscriminate love' ... On the basis of all this, I suggest that the Parable [16,1-8] ... is a single, ironical admonition to the disciples. It is the old motes-and beams theme...".

(17) AUSTIN, "The Hypocritical Son", 311-312 rightly notes a number of similarities between the Prodigal Son story and the Unjust Steward story. Austin underlines in particular the likeness:

Lk 15,17 " When he came to himself..."
Lk 16,3 "And the steward said to himself..."

J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, II (AB 28B; New York 1985) 1095 observes: "In a way, this new theme [proper attitude toward and use of material possessions] was foreshadowed in chap. 15 in the example given by the younger son who squandered his possessions by dissolute living". Austin justly says (312) that this term, *diaskorpidzein*, carries the metaphorical sense "to squander" only in Luke 15,13 and Luke 16,1. Can this "squandering", in its uniquely metaphorical sense, be the binder which made Luke join the material of Chapter 16 to that of Chapter 15? I do not think so, primarily because in Chapter 16, 1-8, we find Jesus's major, indeed single emphasis, to be the praise of that shrewdness which matches means to end. This likeness in prudence, between the Son and the Steward, is the more likely candidate, I believe, to explain why these two people, Son and Steward, were joined in sequence.

which lies untapped and just beneath the surface of the story of the young man and his father [18], becomes the central lesson of the succeeding story about how an *oikonomos* deserved to be praised for having applied himself to find the means which would lead to his being saved [19].

My interest is served if I have made reasonable my contention that what lead Luke to put the *oikonomos* story after the Prodigal Son story [20] is the concern to teach disciples to pursue the means which will lead to the desired end, entry into the kingdom of God [21]. However, there is a further observation to be made which may shore up my contention regarding Chapters 15 and 16. It has to do with the second story of this same Chapter 16.

IV

The Pharisees become the direct audience of Jesus's story of the rich man and Lazarus. A surface reading of vv. 14–18, which lead from the *oikonomos* story to that of the rich man and Lazarus, leaves us with the impression that the money-loving Pharisees (v. 14) have exalted in their hearts what is detestable (indeed even idolatrous) before God (v. 15). That this is poor timing on the Pharisees' part, for right now there is a great, and what might be called a forceful, urging that people enter the kingdom of God (v. 16), with obedience to the Law, not idolatry, as the means to that entry (v. 17). In sum, Jesus is pointing out to the Pharisees that, at a time when the means to entry into the kingdom of God is God's Law, they are risking everything by embracing, not the Law, but what is abominable in God's eyes.

(18) Cf. J.D. DERRETT, "Fresh Light on St. Luke XVI", *NTS* 7 (1961) 217: "We are, however, entitled to remember what happened in the parable of the Prodigal Son, and the parallels and divergencies are obvious. One who knows his moral duty ... is forced by circumstances connected with earlier imprudence and misjudgment to reconsider his position, and seek the goodwill of those whose opinion he had neglected".

(19) It is v. 9 which fittingly draws out the conclusion of the story. Here, by an introductory phrase unique to Luke, *egô hymin legô*, Jesus solemnly urges his disciples to so use their possessions that, at death, the disciples will be received into everlasting abodes. In this, they show, as did the wicked *oikonomos*, a prudence use of means which will prepare for them their end, eternal happiness. There is enough evidence in this verse (*egô hymin legô, ek tou mamôna tês adikias, hotan eklipê, aiônious skênas*) to suggest that behind this verse was an aramaic saying, and that suggests that we are reading here a greek version of something Jesus said.

(20) T. MANSON, *The Sayings of Jesus* (London 1937) 291 expresses the link between Chapters 15 and 16 in the following question-and-answer: "...and what ought to be the way of religious men with sinners? It is ... [this] question that is uppermost in this story, so that it may almost be regarded as an appendix to the Parable of the Lost Son". Manson therefore sees the connection between Chapters 15 and 16 to lie in the 'parallel' of Elder Son (and how he looks on the sinner), the Pharisees (and how they look on the sinner), and the disciples (who must learn to look upon the sinner as does God).

(21) Cf. SCHARLEMANN, *Parables*, 87: "The thought of squandering, as presented in the Prodigal Son, possibly suggested this parable [16,1-8]".

With this lead-in, Jesus tells a story of a rich man (cf. *hoi Pharisaioi philargyroi [v. 14]*), who, upon realizing that obedience to God's Law is the means to enter the kingdom of God, urges that Lazarus be sent with this message to his (presumably philargyrous) brothers (22). God insists that the means to their happiness is already theirs, Moses and the prophets; if they reject this means, they will reject even a Lazarus returned to them from the dead. After all, what final effect will even a risen Lazarus have on them, when his visit is meant only to insist on an obedience to that Moses and the prophets which they (especially in view of their being *philargyroi*) (23) have obdurately refused to practice? With this final note we come to the conclusion that this story, too, can be understood, at least in part (24), to call attention to the teaching: let them use the correct means to avoid Hades and reach their goal.

*
* *

The thesis of this essay concerns itself with the relationship of Chapter 15 to Chapter 16: what lead Luke to place the stories of Chapter 16 immediately after what he read in Chapter 15? The answer suggested is that what was implicit in the story of the young man in Chapter 15, namely his sense to choose means which would save him, becomes explicitly the quality Jesus urges upon his disciples: they should act *phronimôs*, and thus find their secure way into the kingdom of God. The same quality is again at least implicitly urged upon the Pharisees; if they understand the story of the rich man aright, they will, Jesus hopes, change their way and choose the means, here obedience to Moses and the prophets, which will bring them into the kingdom of God.

Since the prudence which leads to happiness involves repentance, it is possible to look to Chapters 13 and 14, so heavily involved with repentance, to see if their material is affected by a desire to link stories connected by a prudence which puts proper means to the end desired.

Via della Pilotta, 25 John J. KILGALLEN
I-00187 Roma

(22) If we consider the development of verses from 14 to 31, it becomes clear that *philargyros* suggests, not only an abominable love of money, but a callousness to others on the scale of the rich man's insouciance towards what daily lies so pitifully at his gate, Lazarus.

(23) Again, we note a certain expansion of the term *philargyroi*. At first, it focussed on "an abominable love of money", then it included "refusal to help others with money". Now it spreads its evil sense to include an opposition, without clear limit to money, to Moses and the prophets.

(24) I do not mean to lose sight of the plain point of the story, 16,19-31: Jesus is teaching here a lesson in the right use of money. But beneath this explicit lesson continues the implicit theme which has carried through from Chapter 15, an encouragement to a prudence to use the proper means to the goal of salvation.

The Function of First Corinthians 10,23-30: A Rhetorical Anticipation

Scholars interpreting Paul's first letter to the Corinthians generally agree in considering 1 Cor 10,23–11,1 as a separate part, concluding the extended discussion "on the idol offerings" (περὶ τῶν εἰδωλοθύτων) in 1 Cor 8,1–11,1 (1). Opinions on the content of this part are, however, widely divergent. It raises so many questions that, up until now, a clear and persuasive interpretation is lacking (2). In my conviction the key to a better understanding is the question of what function it fulfils within Paul's exposition on idol offerings in its entirety. In scholarly discussion of this passage three different answers are given. None of these, however, is adequate.

Some authors consider 1 Cor 10,23–11,1 primarily as a repetition simply completing the preceding discourse. In their view this passage is an iteration of 1 Cor 8,1-13. In both passages the problem treated, the principles applied as well as the consequent practice are similar. So Paul's discussion on idol offerings comes full circle (3). This view, however, neglects two important differences distinguishing 1 Cor 10,23–11,1 from 8,1-13. First of all the location envisaged is different. While 'reclining in an idol's temple' (v. 10) indicates that in 8,7-13 participation in sacrificial meals is the issue discussed; 'selling in the market-hall' and 'accepting an invitation from an unbeliever' suggest that in 10,23–11,1 the question is treated as to how believers should handle food apart from sacrificial meals. In this connection a different practice is also intended. While in 8,7-13 Paul urges his addressees not to eat, in 10,23–11,1 he emphatically permits them to eat everything without questioning, apart from an incidental exception (4).

(1) See the lay-out of the Greek text in *NA*[27] and in *UBSGNT*[3].

(2) For a well-balanced statement of how matters stand on this point see G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids 1987) 475-491; W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 6,12–11,16) (EKK VII/2; Solothurn – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1995) 460-486; D. F. Watson, "1 Corinthians 10:23–11:1 in the Light of Greco-Roman Rhetoric: The Role of Rhetorical Questions", *JBL* 108 (1989) 301-318.

(3) Some authors maintain that the original connection between 1 Cor 8,1-13 and 10,23–11,1 was broken when two letters from Paul were combined with one another in 1 Cor 8-10. So J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (KEK; Göttingen 1910, Neudr. [2]1977) 263; H. J. Klauck, *1. Korintherbrief – 2. Korintherbrief* (Leipzig 1989) 79. Suggestive surveys of the correspondences between these two passages are offered by J.C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (New York–London 1965) 128-130; B.N. Fisk, "Eating Meat offered to Idols: Corinthian Behavior and Pauline Response in 1 Corinthians 8-10 (A Response to Gordon Fee)", *TrinJ* 10 (1989) 65-68. See further Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 461.

(4) The contrast between 8,7-13 and 10,23–11,1 is convincingly set out in particular by G.D. Fee, "Εἰδωλοθύτα Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8–10", *Bib* 61 (1980) 176-179.

Other authors consider 1 Cor 10,23–11,1 as a recapitulation in which Paul briefly reviews his entire discourse on idol offerings (5). The text, however, hardly fulfils this function, for in this last part Paul suddenly broaches a new aspect of the issue of idol offerings and advocates quite a different line of conduct. In 8,1–10,22 he treats the question of whether believers are allowed to take part in pagan temple meals and concludes that for them participation is strictly forbidden. In 10,23–11,1 he discusses whether believers are allowed to eat food apart from that provided at temple meals and highlights their freedom to eat as they wish (6).

Other authors label 1 Cor 10,23–11,1 as a practical appendix, a concluding footnote. In the preceding discussion (8,1–10,22) Paul shows his addressees in Corinth by means of arguments that they absolutely cannot take part in pagan sacrificial meals. Alter that only some loose threads remain, questions of a practical nature, which, for good measure, he answers in 10,23–11,1 (7). A serious rhetorical flaw mars this opportunistic solution. In 8,1–10,22 Paul musters his full rhetorical skill in order to oppose participation in sacrificial meals. By adding a practical footnote in which in a contiguous field he suddenly permits everything forbidden a moment ago he seriously undermines the persuasive force of his preceding argument (8).

Because the proposals discussed above do not meet the case, I intend, in this article, to develop a new view on the function 1 Cor 10,23–11,1 fulfils within Paul's discussion on idol offerings (9). Just as everywhere else in the Hellenistic world sacrificial meals held within the precincts of the many temples form the heart of social life in the city of Corinth (10).

(5) C.K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (HNCT; New York 1968) 239; M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians (HUT 28; Tübingen 1991) 256; W.L. WILLIS, *Idol Meat in Corinth*. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10 (SBLDS 68; Chico 1985) 223; WATSON, "1 Corinthians 10:23-11:1", 310-312.

(6) S. VOLLENWEIDER, *Freiheit als Neue Schöpfung*. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147; Göttingen 1989) 223-224 holds that the purport of 1 Cor 10,23-11,1 is primarily restrictive. That Paul in this passage especially stresses freedom is stated by FEE, "Εἰδωλοθύτα", 195; *First Corinthians*, 479-480; SCHRAGE, *Erste Brief an die Korinther*, 461.

(7) FEE, *First Corinthians*, 476; P. TOMSON, *Paul and the Jewish Law*. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles (CRINT III,1; Assen-Maastricht – Minneapolis 1990) 203.

(8) P. GOOCH, *Dangerous Food*. 1 Corinthians 8–10 in its Context (Studies in Christianity and Judaism 5; Waterloo 1993) 85-93 wrestles with this problem.

(9) This article builds on a previous one in which I explain the rhetorical disposition of 1 Cor 8,1-11,1 and offer a tentative suggestion as to the function of 10,23-11,1. See J.F.M. SMIT, "1 Cor 8,1-6: A Rhetorical Partitio. A Contribution to the Coherence of 1 Cor 8,1-11,1", *The Corinthian Correspondence* (ed. R. BIERINGER) (BETL 125; Leuven 1966) 577-591. In Two ensuing articles I further support the proposed disposition of 1 Cor 8,1-11,1. See J.F.M. SMIT, "The Rhetorical Disposition of First Corinthians 8:7-9:27", *CBQ* (forthcoming); "'Do not be idolaters': Paul's Rhetoric in First Corinthians 10:1-22", *NT* 39 (1997) 40-53.

(10) For the significance of sacrifice in the Greco-Roman world, see R. MCMULLEN, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven and London 1981) 34-48;

Integration or segregation depend on participation in such meals. The prohibition to take part in these festivals which Paul promulgates in 1 Cor 8,1–10,22 obliges the believers in Corinth to seclude themselves from their social environment. The length of his exposition and his guarded approach reveal that Paul does not expect his addressees will easily accept his decision. He foresees that they will appeal to their freedom, raising objections such as: "Everything is permitted" and "Why is my freedom judged by another's conscience? If I take part with thankfulness, why do I get blamed because of something I thank God for?" The main thesis of this article is that, in 1 Cor 10,23-30, Paul already reacts to these objections, which he expects his addressees to make and forestalls them by suggesting that he all but fully agrees with their views. The function this passage fulfils within Paul's discussion tallies with the definition of an anticipation as given by the *Rhetorica ad Alexandrum*. By προκατάληψις this handbook understands the part of a speech in which the rhetor refutes in advance the objections which can be made against his argument. This part follows after the argumentation proper and immediately precedes the final recapitulation.

I shall elaborate my proposal in three steps. (I) First, I analyse 1 Cor 10,31–11,1, showing that this part has a distinct function of its own. It is a recapitulation concluding the entire discussion on idol offerings of 1 Cor 8,1–11,1. (II) A rhetorical analysis of 1 Cor 10,23-30 follows in which I closely examine, in succession, the argumentation, the elocution and the disposition of these verses. This analysis discloses the manner in which Paul copes with the presumed objections of the Corinthian believers and which is incorporated at the beginning and at the end of this part. (III) Finally, I give a survey of what classical handbooks of rhetoric and in particular the *Rhetorica ad Alexandrum* say about anticipation (προκατάληψις; *praesumptio*; *anticipatio*) and then demonstrate that this rhetorical category adequately explains the function which 1 Cor 10,23-30 fulfils within Paul's discussion on idol offerings.

I. The rhetorical function of 1 Corinthians 10,31–11,1

a. *Elocution*

1 Cor 10,31–11,1 consists of three detached exhortations, following each other without connectives. The repetition of the same figures of style clearly shows that they belong together (11).

R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine* (London 1986) 64-101; L. BRUIT ZAIDMAN–P. SCHMITT PANTEL, *La Religion Grecque dans la cité grecque à l'époque classique* (Paris 1991) 19-100; H.J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube* (Stuttgart–Berlin–Köln 1995) 27-76.

(11) A perceptive analysis of these verses is offered by WATSON, "1 Corinthians 10:23–11,1", 306-308.

In v. 31 Paul applies *amplificatio* (12). 'All' is elaborated by means of a tripartite enumeration (*accumulatio*) in which the connective 'whether' (εἴτε) is emphatically repeated (*polysyndeton*): "whether you eat, whether you drink, whether whatever else you do". Besides, what strikes one is that seven words end in –τε (*homoioteleuton*) (13) and that four words begin with the letter π (*homoiokatarkton*) (14).

In vv. 32–33 Paul again applies *amplificatio*. 'All' is elaborated by means of a tripartite enumeration (*accumulatio*) in which this time the connective 'and' (καί) is emphatically repeated: "and for Jews and for Greeks and for the church of God". Moreover, by means of an identical beginning (*homoiokatarkton*) two conspicuous pairs of words have been formed: καθὼς κἀγώ and πάντα πᾶσιν.

V. 11,1 is a single sentence consisting of two equal parts, each of three words (*isocolon*). The first two words of each colon are closely connected by alliteration: μιμηταί μου and καθὼς κἀγώ. Three of the six words already occur in vv. 32-33.

b. *Rhetorical function*

The logical connective 'so' (οὖν) in v. 31 demonstrates that vv. 10,31–11,1 form a conclusion. It is evident that in these verses Paul repeats some elements from vv. 23–24. "Do everything for the glory of God" reminds one of "Everything is permitted" (v. 23). "Not seeking my own benefit but that of the many" repeats "not everything is beneficial" (v. 23) and "Nobody should seek his own (benefit), but that of the other" (v. 24). This shows that 10,31–11,1 concludes the brief passage 10,23-30 which immediately precedes it. This analysis, however, only partially determines the function of these final verses. Obvious repetitions of ideas from 1 Cor 8–10 indicate that they have a much broader function. As many commentators observe (15), 1 Cor 10,31–11,1 should at the same time be considered as the conclusion of Paul's entire discussion on idol offerings (1 Cor 8,1–11,1).

In 1 Cor 8,1–11,1 Paul's argumentation follows two distinct lines (16). In 8,4-6; 10,1-22 his argument has a theological character. Believers have an exclusive relationship with the one God and the one Lord, Jesus Christ. For them participation in sacrificial meals is excluded because they thereby associate with demons. Within this line of argument, 'eating and drinking' (10,3-4.7.16.21) hold a central place. Verse 31 obviously summarises and rounds off this theological argument: "Whether you eat, whether you drink, whether whatever you do, do it for the glory of God".

(12) For the figures of style see H. F. Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse* (Hamburg [4]1979).

(13) Εἴτε ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε ποιεῖτε ... ποιεῖτε.

(14) Πίνετε, ποιεῖτε, πάντα, ποιεῖτε.

(15) Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 266; Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 487; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 461; Watson, "1 Corinthians 10:23 – 11,1", 306.

(16) See Smit, "1 Cor. 8,1-6", 587-589.

In 8,1-3; 8,7–9,27 Paul's argument has a social, ecclesiological character. Believers should renounce participation in sacrificial meals because of their 'weak brethren'. Within this line of argument 'not causing offence' (8,9.13; 9,12) (17) holds a central place. In this context Paul points to his personal example. He has adapted himself to Jews, gentiles and the weak. He has "become all things to all people so that by all possible means I might save some" (9,19-23). Vv. 32–33 unmistakably summarise and round off this entire social argument: "Be without offence for Jews and for Greeks and for the church of God, even as I try to please all people in all things, not seeking my own benefit but that of the many so that they may be saved" (18).

In 1 Cor 9 Paul's example figures prominently. Throughout this chapter he describes his own practice in order to move the Corinthians to follow in his steps. For that purpose he appeals to his apostolic authority. He is their apostle, and has seen the Lord Jesus (9,1-2). Therefore, the Corinthians are obliged to follow his example (19). Paul repeats this authoritative argument at the end of his discourse. The exhortation in 11,1: "Be imitators of me as I am of Christ" functions as a kind of official signature. Paul sanctions the foregoing instruction with his apostolic authority and at the same time with the authority of Christ from whom his authority is derived (20).

This analysis clearly demonstrates the function of 10,31–11,1. These exhortations form a recapitulation, with which Paul concludes his exposition on idol offerings in 1 Cor 8,1–11,1. According to the *Rhetorica ad Alexandrum* such recapitulation (παλιλλογία) may be used in all kinds of speeches and it is expedient to conclude the entire speech as well as single parts of it with such a "brief reminder of what has been said already" (21).

II. Rhetorical analysis of 1 Corinthians 10,23-30

a. *The argumentation*

The subject

As to the subject, a remarkable change takes place in what is said in 1 Cor 8,1–10,22 on the one hand and 10,23-30 on the other. Right at the beginning of his exposition Paul states his subject in these general terms: "About what has been sacrificed to idols" (περὶ τῶν εἰδωλοθύτων). The term used implies that the discussion is about food which has been offered

(17) Compare πρόσκομμα (8,9); σκανδαλίζειν (8,13); ἐγκοπή (9,12); ἀπρόσκοπος (10,32).

(18) A striking correspondence marks: "τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω" (9,22) and "καθὼς κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω ... ἵνα σωθῶσιν" (10,33).

(19) This interpretation is set out more fully in SMIT, "The rhetorical disposition of First Corinthians 8:7–9:27" (forthcoming).

(20) For an incisive analysis of 1 Cor 11,1 in terms of power see E. A. CASTELLI, *Imitating Paul*. A Discourse of Power (Louisville 1991) 111-115.

(21) *Rhetorica ad Alexandrum*, 20.1433b-1434a; 36.1444b.

to an idol and at the same time expresses Jewish aversion to idols and food offered to them. In itself, this term does not specify the particular circumstances by which one comes into contact with such food (22). In the course of the discussion it is made clear that in 8,1–10,22 Paul envisages a rather specific situation. It is apparent from 8,10; 10,7 and 10,18-22 that participation in sacrificial meals held within the precincts of a pagan temple forms the particular problem he discusses. Then, in 10,23-30, he envisages a different situation (23). Here eating at home is the subject, and the food eaten is either food purchased in the market and consumed in the believers' own home or food served to a believer as guest in the home of an unbeliever (24). In this passage the origin of the food is unknown and it may be 'idol offering'. So under the single, general, title "About the idol offerings" Paul discusses two situations having quite different meanings because of the place where the food is eaten: inside an idol temple or in a private house. It is confusing that Paul does not state explicitly that, having begun by saying: "Everything is permitted" in v. 23, he now has a different situation in mind. As we shall see, he has good reason for not accentuating this change.

The regulation

Verses 23–24 contain a general regulation consisting of three elements:

1. A general permission is valid: "Everything is permitted".
2. Cases occur in which this permission has side-effects detrimental to others: "but not everything is beneficial, not everything is constructive".
3. In such cases the obligation to strive for the other's benefit prevails over the said permission: "Nobody should seek his own good, but that of the other".

Handbooks of rhetoric give directions for solving the dilemma which arises when there are two conflicting laws (25). One of these directions says that in such cases obligation outweighs permission. In the regulation vv. 23–24 this rule is implied. In cases in which the general permission (πάντα ἔξεστιν) given in conflicts with the obligation to strive for the other's benefit (ζητείτω) the obligation prevails over the permission which, consequently, should not be used.

(22) See FISK, "Eating meat offered to idols", 55-59, who justifiably criticises Fee on this point.

(23) This change of situation is clearly recognised by FEE, "Εἰδωλοθύτα", 179-187; *First Epistle to the Corinthians*, 357-363. On this point Fee's argumentation remains convincing, notwithstanding Fisk's justified criticism of his interpretation of the term εἰδωλοθύτον.

(24) See FEE, *First Epistle to the Corinthians*, 483; FISK, "Eating meat offered to idols", 67-68, n. 77. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 468-469 holds that it cannot be excluded that this meal takes place in a temple.

(25) *Rhetorica and Herennium* 2.10.15; QUINTILIAN, *Institutio Oratoria* 7.7.7.

The application

In vv. 25–30 this regulation is applied to all occasions on which believers take meals other than those offered in pagan temples for in the preceding discourse these were definitely forbidden.

Vv. 25–27 demonstrate that the rule "Everything is permitted" applies to all these occasions. Two borderline cases are advanced in order to prove this. Food which is sold in the market-hall and probably comes from sacrifices in the temples may lawfully be eaten by believers in their own homes. The same holds for food served to them at the tables of unbelievers.

In vv. 28–30 the regulation is applied to cases in which believers, by their eating, cause harm to others. In such cases the obligation to strive for the other's benefit prevails over the permission to eat. Again a borderline case is used for purpose of demonstration: an unbeliever points out to the believer that certain food is a "sacred offering" (ἱερόθυτόν), probably supposing that believers are not allowed to eat this (26). For the sake of the one who points this out believers should then renounce their permission to eat. However, in this case the prevalence of the obligation to strive for the other's benefit leaves the believer's permission to eat everything unimpaired.

b. *The elocution*

The regulation (vv. 23–24)

This regulation consists of three parallel sentences. The first two are identical, apart from the variation between συμφέρει and οἰκοδομεῖ. These two sentences are followed by a third exhibiting a similar, antithetical structure based on ἀλλά.

The tone of these rules can be gathered from the context. "Everything is permitted" (πάντα ἔξεστιν) forms a sharp contrast to the definite prohibition to partake in sacrificial meals which immediately precedes (10,21-22). This general permission is thereby greatly enhanced. It is further strengthened by its having first place in the sentence and its literal repetition.

Although Paul shows some reservation regarding this general permission, comparison with 8,7-13 indicates that he is careful and modest in doing so. In 8,7-13 he warns the Corinthians of the dangers to others their authority (ἐξουσία) brings with it by means of quite a series of negative terms: to form a stumbling block, to destroy, to sin, to wound, to cause to fall (27). In vv. 23–24 he uses only positive terms. He indirectly points at possible harm to others by negating the positive: not everything is beneficial, not everything is constructive (28). This time he issues no

(26) The speaker's identity is much disputed. For a survey of the different opinions see FEE, *First Epistle to the Corinthians*, 483-485; SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 469-470. In my view, the use of ἱεροθύτον instead of εἰδωλοθύτον definitely points to a pagan.

(27) μὴ πρόσκομμα γένηται; ἀπόλλυται; ἁμαρτάνοντες καὶ τύπτοντες; ἁμαρτάνετε; ἵνα μὴ σκανδαλίσω.

(28) οὐ πάντα συμφέρει; οὐ πάντα οἰκοδομεῖ.

warning against causing harm to others but a positive exhortation to strive for their benefit.

So it may be gathered from the context that in vv. 23–24 Paul first of all assures the Corinthians that everything is permitted although he also carefully expresses some reservation having the benefit of the other in mind.

The application: first part (vv. 25–27)

The sentence: "All that (is sold in the market-hall and is put before you) eat that, not questioning anything for the sake of conscience" (29) forms an inclusion surrounding the two examples and defines the tone of this part. This sentence states with great emphasis that it is permitted to eat everything: "All" emphatically leads the way (30) and is underlined by negation of the opposite: "not questioning anything for the sake of conscience". Moreover, this statement is further supported by an argument from authority, namely a very appropriate quotation from Ps 24,1, which forms the heart of this part: for "the earth is the Lord's and everything it contains". Because the earth and everything it contains is the Lord's believers do not need to question anything and are permitted to eat everything offered.

So these two examples of food bought by believers in the market-hall or put before them by unbelievers, are wholly intended to demonstrate that apart from participation in sacrificial meals believers are permitted to eat any food, even if this presumably comes from pagan cult.

The application: second part (vv. 28–30)

The incident presented next is a further specification of both previous examples (31). If, in the market-hall or at the table of an unbelieving host, someone points out to the believer that the food is a "sacred offering", a drastic change in the situation takes place. The previous permission: "Eat everything, not questioning anything for the sake of conscience" (vv. 25.27), becomes quite the opposite: "Do not eat for the sake of the person who points this out to you". In this case the benefit of the other demands that the believer renounces the permission to eat. The application of the regulation issued in vv. 23–24 is hereby completed.

To this Paul adds a particular explanation that the believer's own conscience i.e. his freedom to eat is not at stake in this case, and says why. In clarifying this, he takes three steps. First he specifies that, regarding the prohibition to eat, conscience does play a role: "for the sake of the person,

(29) For want of a better equivalent I translate συνείδησις as 'conscience'. It is notoriously difficult to give an exact definition of the purport of this notion which in 1 Cor occurs solely in 8,7.10.12; 10,25.27.28.29. In my view, in 1 Cor 8-10 συνείδησις refers to the conviction that believers should entertain an exclusive relationship with the one God, the Father and the one Lord, Jesus Christ, which does not permit them to associate with other 'gods' by partaking in their cult. G.W. DAWES, "The Danger of Idolatry: First Corinthians 8:7", *CBQ* 58 (1996) 82-98 offers a similar view. A survey of other, current opinions can be found in GOOCH, *Dangerous Food*, 78 n. 14.

(30) See FEE, *First Epistle to the Corinthians*, 480 n. 19.

(31) See WILLIS, *Idol Meat*, 243; SCHRAGE, *Der erste Brief an die Corinther*, 469 n. 525.

who told you, namely the conscience" (32). Next, he employs a *distinctio*, elucidating that not the believer's conscience is at stake: "Not your own conscience, I mean, but that of the other". Finally, in two rhetorical questions, he states the reason why the believer's conscience is not at stake and so he retains his freedom to eat (33).

As such, the two rhetorical questions carry much weight. Besides, by means of the rhetorical 'I' they are formulated in a very lively manner. Although applying to all believers they use the first person singular (34). By means of striking contradictions, they urge the addressees to give the expected answers: of course the believer's freedom is not judged by any other conscience than his own; and again, of course, the believer, thanking God for his food, does not deserve blame but honour.

In this part Paul applies his reservation concerning the believer's permission to eat to a particular situation. Emphasis, however, is not on this reservation as such but on the explanation attached to the effect that even in this situation in which believers should not eat for social reasons the theological validity of their permission to eat remains unimpaired.

c. *The disposition*

After an extended argumentation Paul, in 10,21-22, comes to the goal of his discussion on idol offerings. Finally, the bare truth must be told: he forbids the Corinthian believers to participate in sacrificial meals which mean so much to them in social terms. That they will object to this is to be expected. In 10,23-30 Paul anticipates and incorporates their presumed objections, stating that "everything is permitted" and asking: "Why is my freedom judged by another's conscience? If I take part with thankfulness, why do I get blamed because of something I thank God for?" (35). This explains the abrupt transition in verse 23. With the statement that everything is permitted, Paul already declares in advance his full agreement with a critical remark of his addressees to that effect. The same holds for both rhetorical questions at the end. Particularly by means of the rhetorical

(32) In this case the meaning of καί is explicative. For this see BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, (ed. K. Aland und B. Aland) (Berlin–New York [6]1988) col. 797,3.

(33) The purport of the two rhetorical questions is very much in dispute. Surveys of current interpretations can be found in FEE, *First Epistle to the Corinthians*, 486 n. 52; WATSON, "1 Corinthians 10:23–11:1", 308-310. My interpretation concurs with GOOCH, *Dangerous Food*, 92; SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 472-473.

(34) So SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 471.

(35) Among exegetes the opinion that Paul in v. 23a and vv. 29b-30 reproduces views of the Corinthians, is widely adhered to. Opinions differ widely, however, as to whether Paul agrees with these views and, if so, to what degree. Regarding v. 23a compare FEE, *First Epistle to the Corinthians*, 479 with SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 463-464; regarding vv. 29a-30 GOOCH, *Dangerous Food*, 92 with WATSON, "1 Corinthians 10:23–11:1", 312-313. To my knowledge, nobody has considered the importance of these verses with a view to determining the function of 1 Cor 10,23-30 as a whole.

'I', Paul signifies his full agreement with the addressees who protest that their freedom is judged by their own conscience and that they are not to blame when they eat with thankfulness. From the twofold "Everything is permitted" in the beginning up until the two rhetorical questions at the end, Paul, throughout this passage, expresses his agreement with the Corinthians in that they are free to eat everything. Even the reservation to the effect that in some cases the other's benefit should prevail leaves the validity of this general permission unimpaired.

However, Paul's ability to signify his full agreement with the Corinthians depends on a tactical move. To this end he purposely shifts the field of action. While in the preceding argumentation he forbade participation in sacrificial meals, in this part he permits the eating of all food, but not participation in such meals. This shift takes place in silence. Thanks to this adroit move, Paul is able to suggest to the Corinthians that he agrees in advance with all their objections. In this manner he answers the Corinthians who advance their freedom to eat everything against his prohibition to participate in sacrificial meals, saying that they do have permission to eat everything, but in his examples he silently takes the line that temple meals are excluded.

Paul's response in 10,23-30 to objections which he expects from the Corinthians forms a striking interruption in the argumentation proper, coming between 8,1–10,22 and the brief summary which follows in 10,31–11,1.

III. Anticipation as separate part of a speech

a. *The Rhetorica ad Alexandrum*

Anticipation (προκατάληψις; *praesumptio; anticipatio*) is a rhetorical tool belonging to the standard equipment of a classical rhetor. The *Rhetorica ad Alexandrum* defines this procedure as follows: "Anticipation is the device by which we shall remove any ill-feeling that we encounter by anticipating the criticisms of our audience and the arguments of those who are going to speak on the other side" (36). This figure of thought may be used in any part of any speech but is most appropriate in the introduction (37). Anticipation in this sense forms part of the standard repertory of classical rhetoric as set out by Quintilian and others (38).

In the *Rhetorica ad Alexandrum*, however, anticipation (προκατάληψις) is also the name for a specific part of political (γένος δημηγορικόν) as well as judicial speech (γένος δικανικόν). It defines anticipation as a separate part of a speech as follows: "Anticipation is the method by which you anticipate the objections that can be advanced against your arguments and sweep them aside" (39). In the sequence of the speech this part has its fixed

(36) *Rhetorica ad Alexandrum* 18.1432b-1433b.

(37) *Rhetorica ad Alexandrum* 17.1432b; 29.1437a.3; 29.1437b.24; 36.1442b.5.

(38) QUINTILIAN, *Institutio Oratoria* 9.2.16-18; 4.1.49. See also H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München ²1973) par 855.

(39) *Rhetorica ad Alexandrum* 33.1439b. WATSON, "1 Corinthians 10:23–11:1", 312 quotes this text, but overlooks the fact that it refers to a separate part of

place. For both genres of speech just mentioned the *Rhetorica ad Alexandrum* urges the use of the following, regular pattern: introduction (προοίμιον); presentation of the case (ἀπαγγελία); confirmation (βεβαίωσις); anticipation (προκατάληψις); recapitulation (παλιλλογία) (40).

According to the *Rhetorica ad Alexandrum* in this anticipation, the part immediately preceding the concluding summary, in particular the art of enlarging and reducing (αὔξειν; μικρὰ ποιεῖν) should be applied: "You must minimize the other party's arguments and amplify your own in the manner you have heard already in the passage dealing with amplifications" (41). Another procedure specially recommended for this part is asking and answering questions: "Also one must not be slack about any questions and answers that occur in this class of cases, but in one's answers one must clearly distinguish what one admits and what one denies". Particularly "in cases where one law orders the commission of the act and another law prohibits it" (42) this method can be most advantageous.

b. *1 Corinthians 10,23-30 as anticipation*

This description of anticipation given in the *Rhetorica ad Alexandrum* as a specific part of the speech and the results of the preceding analysis of 1 Cor 10,23-30 suit each other well. Therefore 1 Cor 10,23-30 may rightly be labelled a rhetorical anticipation (προκατάληψις).

The rest of Paul's discourse on idol offerings (1 Cor 8,1–11,1) exhibits sufficient correspondence with the standard disposition of the classical speech as found in the *Rhetorica ad Alexandrum* to warrant this qualification (43). Paul begins his discourse with a *partitio* (διαίρεσις) in which he succinctly and in general terms announces his two main arguments (8,1-3.4-6). Next, he separately elaborates both arguments in a *probatio* (βεβαίωσις). The social argument (8,1-3) leads the way in 8,7–9,27; the theological argument (8,4-6) follows in 10,1-22. To this argumentation Paul then attaches an *anticipatio* (προκατάληψις), taking up the objections which the Corinthians are expected to advance against the arguments adduced (10,23-30). Finally, he concludes his discourse on idol offerings with a brief *recapitulatio* (παλιλλογία) (10,31–11,1).

The rhetorical means Paul employs in 10,23-30 also correspond to the way in which the *Rhetorica ad Alexandrum* describes anticipation as a

---

the speech. He states that in his recapitulation of 10,23–11,1 Paul employs the figure of anticipation. On this point his interpretation of the *Rhetorica ad Alexandrum* as well as of Paul's text is incorrect.

(40) *Rhetorica ad Alexandrum* 29.1436a-34.1440b; 36.1441b-1445a.

(41) *Rhetorica ad Alexandrum* 33,1439b.5-7.

(42) *Rhetorica and Alexandrum* 36.1444b.9-20.

(43) For an analysis of the sequence of 1 Cor 8,1–10,22 in terms of the disposition of a classical speech, see SMIT, "1 Cor 8,1-6", 577-591. It is in dispute whether the rhetorical disposition of a speech may be applied to rounded sections of Paul's discourse as well. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 15-16 and R. D. ANDERSON, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Kampen 1996) 226-229 sharply reject this. The positive proposals of J. N. ALETTI, "La disposition rhétorique dans les epîtres pauliniennes. Propositions de méthode", *NTS* 38 (1992), 385-401 regarding this question reflect much better the reality of Paul's texts.

separate part of the speech. In 10,23-30 Paul applies the method of enlarging and reducing. He concurs with the objections of the addressees, as far as he possibly can, by greatly enlarging the scope of the permission to eat and considerably reducing the obligation to strive for the other's benefit, which actually carries more weight. By means of an unobtrusive modification of the question discussed he succeeds in suggesting that he fully agrees with the objections of his addressees and so beforehand takes the wind out of their sails.

In 10,23-30 Paul also follows the method of question and answer, albeit in a shortened fashion and in a way which is not immediately recognised. In vv. 23–24 he answers the unspoken question: "Surely everything is permitted?" and in his reply clearly distinguishes between what he does and what he does not admit. In vv. 29b–30 he expresses two questions without following them up with an explicit reply. His answer, however, is implied in the rhetorical questions as such. Particularly by employing rhetorical 'I' Paul emphasises his full agreement with the criticisms of the Corinthians which come through clearly in these questions.

*

* *

The question as to what function 1 Cor 10,23–11,1, the last part of Paul's discussion on idol offerings, fulfils has now been answered. The passage apparently consists of two parts, each having its particular function. 1 Cor 10,23-30 is an anticipation (προκατάληψις) in which Paul in advance responds to the objections of the Corinthians now that, on the strength of the extended argumentation in 8,1–10,22, he has unequivocally forbidden them to participate in sacrificial meals. In this part he incorporates their presumed objections, concurs with them beforehand and suggests his full agreement. 1 Cor 10,31–11,1 is a recapitulation (παλιλλογία) consisting of three exhortations in which by way of conclusion Paul summarises his entire discussion on idol offerings.

Jacobskerkhof 2
3511 BL Utrecht
The Netherlands

Joop F. M. Smit

Notschrei, Dank und Disput:
Beten im Jonabuch

Wer betet, spricht mit Gott(1). Im Gebet vollzieht sich ein Kommunikationsakt, der dem zwischenmenschlichen Gespräch darin gleicht, daß zwei Partner einander gegenüber stehen, von denen einer sich dem anderen verbal mitteilt und vom anderen Antwort erhält. Anders als im zwischenmenschlichen Gespräch sind die Gesprächspartner beim Gebet einander jedoch nicht gleichgestellt: Der Betende ist ein Mensch, der sich an ein göttliches Gegenüber wendet, das ihm überlegen ist und über ihn verfügen kann. Der alttestamentliche Beter wendet sich an seinen einen Gott, dem er sich verdankt; sein göttliches Gegenüber ist zwar unsichtbar, doch vertraut er auf die reale Gegenwart Gottes als eines persönlichen Gegenübers. Alttestamentliches Gebet gründet sich auf den Glauben an Existenz und Gegenwart des lebendigen Gottes, den man wie eine Person ansprechen kann, der das Gebet des Gläubigen erhört und darauf — in welcher Weise auch immer — reagiert. Der Betende rechnet also stets mit einer Gebetserhörung. Somit ist Beten kein Selbstgespräch, selbst wenn ein unbeteiligter Dritter nur den Beter, nicht aber dessen göttliches Gegenüber wahrnimmt. Denn der Beter bleibt nicht bei sich stehen, sondern richtet sich auf sein göttliches Gegenüber aus, von dem er eine Reaktion erwartet. Insofern ist Beten Ausdruck der Beziehung zwischen Gott und Mensch in ihrem dialogischen Charakter.

Dieser dialogische, interaktive Charakter der Beziehung zwischen Gott und Mensch findet im AT Ausdruck in mehrfacher Weise: In den im Psalter überlieferten Gebetstexten vernimmt man zwar nur die Stimme des Beters, doch spricht er seinen Gott an und erwähnt immer wieder Gottes Antwort, sei es daß er sie erfleht(2), daß er auf sie vertraut(3) oder daß er dankbar auf sie zurückblickt(4). Ferner gibt es Texte, die Dialoge zwischen Gott und einem Propheten(5), einem Auserwählten(6) oder Frommen(7) wiedergeben. Andere Passagen erzählen von einem Handeln Gottes, das auf das Gebet eines Menschen hin erfolgt(8). Gottesbefragungen und Losorakel, wo der Beter Gott in einer Entscheidungssituation um Auskunft bittet(9), illu-

(1) Vgl. F. Heiler, *Das Gebet* (München 1918) 123; C.H. Ratschow, R. Albertz et al., "Gebet", *TRE* 12 (1984) 32; H. Reventlow, *Das Gebet im AT* (Stuttgart 1986) 89.

(2) Pss 4,2; 13,4; 20,2; 27,7; 55,3; 65,6; 69,14.17-18; 86,1.7; 102,3; 143,7.

(3) Pss 3,5; 17,6; 20,7.10; 38,16; 120,1; 138,3.

(4) Pss 34,5; 99,6.8; 118,5.21.

(5) 1 Kön 19,9-18; Am 7,1-9; 2 Kön 20,3-6 vermittelt ein Prophet den Dialog zwischen Gott und König.

(6) Abraham: Gen 18,22b-32; Mose: Ex 32,31-34; Josua: Jos 7,7-15.

(7) Ijob 29–31; 38,1-42,6.

(8) Z.B. Num. 11,1-2; 1 Kön 18,36-38.

(9) 1 Sam 23,2-4 (David befragt Gott); 2 Kön 3,11-19 (Josafat befragt Gott durch Elisa); 1 Sam 14,40-42 (Losorakel).

strieren schließlich, daß man Gott im festen Vertrauen auf seine Reaktion anrief. Wo im AT das Reden eines Beters und Gottes Antwort laut werden, wird deutlich, daß das Beten aufseiten des Menschen auch ein Zuhören meint. Im tiefsten Sinne bedeutet Beten von daher nicht nur Reden mit Gott, sondern auch Hören auf ihn.

Innerhalb der gedrängt erzählten und kunstvoll durchgestalteten Jonaerzählung nimmt das Gebet relativ breiten Raum ein (10). Da für den Leser beide Dialogpartner — Gott und Mensch — wahrnehmbar sind, wird der Interaktionscharakter des Gebetes und damit die Beziehung zwischen Gott und Mensch erhellt. Eine Betrachtung des Jonasbuches (11) unter dem Aspekt des Gebetes und seiner Funktionen vermag diese atl. Schrift neu zu beleuchten und einen Beitrag zum Beten im AT allgemein zu leisten.

I

Die Jonaerzählung beginnt mit Gottes Anrede an den Protagonisten (1,1). Die Wortereignisformel, die vom 6. Jh. an zur geprägten Sprache in prophetischen Texten gehört, sowie Name und Vatername, die an 2 Kön 14,25-29 anknüpfen, führen Jona implizit als Propheten ein und damit als einen, den Gott in besonderer Weise anspricht. V. 2 gibt als Inhalt des Wortes den Auftrag Gottes an Jona in direkter Rede wieder. Aus dem Vorwurf der Bosheit gegenüber Ninive (12) geht hervor, daß YHWH Jona eine Gerichtsandrohung aufträgt, die der Prophet — unüblicherweise — einem fremden Volk verkündigen soll. Jona erwidert darauf kein Wort, sondern reagiert mit einer Handlung (1,3): Er bricht tatsächlich auf, aber nicht, um den Auftrag zu erfüllen, sondern um ans entgegengesetzte Ende der Welt zu fliehen, weg vom Angesicht YHWHs — *millipnê YHWH* (13). Er versucht also, sich Gott als Gegenüber dadurch zu entziehen, daß er den Gesprächskontakt mit ihm abbricht. Indem Jona nicht wie andere Propheten verbal, sondern handelnd durch Flucht Widerstand leistet, durchbricht er das geläufige Schema der Prophetenbeauftragung, wie es sich in Ex 3, Ri 6 und Jer 1 herausgebildet hat.

(10) R. LUX, *Jona. Prophet zwischen 'Verweigerung' und 'Gehorsam'* (Göttingen 1994) 66-68, hat mit Hilfe von kommunikations- und geschichtenbezogenen Gliederungssignalen im Jonabuch 3 erzählerische Hauptteile (1,1-3.4-16; 3,1-3a. 3,3b-10; 4,5-11) und 2 Gebetsteile (2,1-11; 4,1-4) ermittelt. Allerdings gibt es auch in den von ihm als Erzählteile qualifizierten Passagen Gebetselemente in Gestalt von wörtlich wiedergegebenen Gebeten und Erwähnung von Gebet.

(11) Bei LUX, *Jona*, 23-56, finden sich ein Überblick über Forschungsansätze zum Jonabuch sowie ausführliche Literaturangaben (214-228).

(12) Ninive ist hier eine sagenhafte, symbolträchtige Größe. Zugleich schimmert die Erinnerung an die historische Hauptstadt der Assyrer durch, der für Israel so verhängnisvollen Macht.

(13) Vgl. H. SIMIAN-YOFRE, "*pānîm*", *TWAT* VI, 650: "*pānîm* ist ein Begriff, der Beziehungen beschreibt ... Die Beziehung schließt die Gegenwart beider Partner und das Handeln wenigstens des einen von ihnen ein ... Alle grundlegenden Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen können mittels *pānîm* und der damit verbundenen Ausdrucksweisen beschrieben werden". *lipnê YHWH* wird für religiöse Handlungen gebraucht und bringt YHWHs kultische Gegenwart zum Ausdruck (vgl. ebd., 652-655), aus der Jona sich herausnimmt (*millipnê* bedeutet ein Sich-Entfernen aus jemandes Gegenwart, vgl. ebd., 655).

Auf Jonas Aktion reagiert YHWH seinerseits handelnd: Er entfacht einen Sturm, der das Schiff mit Jona an Bord in schwere Seenot geraten läßt (1,4). Die Mannschaft versucht, der Not durch Gebet und Tat zu begegnen. Das Verb *zʿq* im Qal bezeichnet überwiegend den Gebetsruf in einer Notsituation [14]. Die Seeleute richten ihren Notschrei jeder an seinen Gott [15], d.h. die Mannschaft setzt sich aus Anhängern verschiedener Religionen zusammen. Der Gebetsruf der — aus israelitischer Sicht heidnischen — Matrosen wird als Tatsache berichtet, nicht im Wortlaut wiedergegeben. Zusätzlich zum Gebet versuchen die Seeleute, tatkräftig zu ihrer Rettung beizutragen, indem sie Ballast über Bord werfen.

Jonas Verhalten kontrastiert scharf mit dem der Matrosen. Er liegt unter Deck in einem so tiefen Schlaf [16], daß er den Sturm zunächst gar nicht bemerkt. Durch weiteren, auch symbolisch zu deutenden Abstieg (*yrd*, vgl. V. 3 [17]) hat er sich weiter von Gott entfernt und demonstriert mit seinem Schlafen, daß er nicht ansprechbar sein will — auch und vor allem nicht für Gott. Der heidnische Kapitän muß ihn, den Beauftragten YHWHs, wecken und zum Beten auffordern [18]. Hinter diesem Aufruf steht dessen Überzeugung, daß eine Gottheit den Sturm herbeigeführt hat, sowie die Hoffnung, daß ein Gebet den göttlichen Urheber dazu bewegen kann, Schiff und Besatzung vor dem Untergang zu bewahren (1,6b). Da man nicht weiß, welcher der vielen in Frage kommenden Götter verantwortlich ist, steigt die Wahrscheinlichkeit der Gebetserhörung, wenn möglichst viele Götter angerufen werden. Daß ein Heide den israelitischen Propheten zum Beten auffordern muß, hat etwas Beschämendes vor dem Hintergrund eines Prophetenverständnisses, das gerade den Propheten als Dialogpartner Gottes und Fürbitter in der Not sieht [19]. Und es zeigt, wie sehr Jona sich gegen den Kontakt zu seinem Gott sperrt. Ironischerweise erinnert die Aufforderung des Kapitäns an den Auftrag YHWHs, da zwei der drei Imperative aus 1,2 hier erneut vorkommen [20]. Offenkundig leistet Jona dem Gebetsaufruf aber nicht Folge.

(14) Vgl. dazu G. F. HASEL, "*zʿq*", *TWAT* II, 632-639.

(15) Bzw. "seine Götter" — so W. RUDOLPH, *Joel–Amos–Obadja–Jona.* (KAT XIII, 2, Gütersloh 1971) 339.

(16) Aufgrund der Parallele in Gen 2,21 interpretieren manche *rdm* als narkotischen Schlaf (so H. W. WOLFF, *Dodekapropheton III: Obadja und Jona.* (BK XIV,3, Neukirchen-Vluyn 1977) 89; F. W. GOLKA, *Jona* (Stuttgart 1991) 53.

(17) *yrd* steht damit im Gegensatz zu *ʿlh*, das in kultischen Zusammenhängen das Hinaufsteigen zum Heiligtum bezeichnet; vgl. z.B. Ex 34,24; 1 Sam 1,3; 10,3.

(18) *qrʾ* ist im AT mit Schwerpunkt im Psalter "explizit Terminus für das Herstellen der Beziehung des Menschen zu Gott" (F.-L. HOSSFELDT, "*qrʾ*", *TWAT* VII, 122). Mit YHWH als Objekt wird das Anrufen Gottes bezeichnet, überwiegend im Klagepsalm, aber auch in anderen Gattungen (vgl. HOSSFELDT, "*qrʾ*", 124).

(19) In Jer, Ez, Am ist der Prophet als Fürbitter dargestellt. Da diese Bücher z.Z. der Entstehung des Jonabuches bereits vorgelegen haben dürften, spielt das Problem, ob die Fürbitte eine ursprüngliche Aufgabe der Propheten (so REVENTLOW, *Gebet im AT*, 229) oder ihr später zugewachsen ist, hier keine Rolle.

(20) Allerdings ist *qrʾ* in 1,2 "Terminus für die Proklamationen, die YHWH durch Menschen ergehen läßt, dh. für prophetische Verkündigung" (HOSSFELDT, "*qrʾ*", 130).

Die heidnischen Seeleute indessen setzen weiter auf Kommunikation mit den Gottheiten: Ein Losorakel soll zeigen, welchen Insassen des Schiffes eine Gottheit mit ihrem Zorn verfolgt (V. 7). Sie gehen also davon aus, daß ihre Not als Strafe für jemanden auf dem Schiff zu verstehen ist, der einen Gott beleidigt hat, und sie vertrauen darauf, daß die betroffene Gottheit im Losorakel den Schuldigen offenbaren werde. Als das Los Jona trifft, bestürmen sie ihn mit Fragen zu seiner Person (V. 8). Jona beantwortet in V. 9 die letzte der Fragen, die nach seiner Volkszugehörigkeit. Er stellt sich als Hebräer, *ʿibrî*, vor, eine Bezeichnung, die die Umwelt für Israel gebrauchte und die Israel selbst gegenüber Ausländern verwendete (21). Daran knüpft er eine Bekenntnisaussage, weil mit der Volkszugehörigkeit seine religiöse Identität untrennbar verbunden ist.

Im Bekenntnis beschreibt Jona seinen Gott dreifach: Er nennt den Namen YHWH, bezeichnet ihn in der Apposition als "Gott des Himmels" — der persischen Bezeichnung für Israels Gott, die in späten atl. Schriften üblich wurde (22) — und im Relativsatz als den Schöpfer des Meeres und des Festlandes. Zur Formulierung des Relativsatzes gibt es im AT zwar keine wörtliche Parallele, doch hat das Bekenntnis zu YHWH als Schöpfer der Welt mehrere Analogien (23). Jona richtet seine Bekenntnisaussage ausschließlich an die ihn umstehenden Menschen. Dies ist aber allenfalls eine halbe Bekenntnissituation, weil ein Credo sich immer auch und zuerst an Gott richtet, es ist in erster Linie Gebet, und zwar mit preisendem Charakter: Beschreibende oder berichtende Aussagen über Gottes Sein und Wirken sind letztlich bekennender Natur. Indem der Beter schildert, was YHWH für die Welt, für sein Volk und für ihn persönlich ist und tut, wendet er sich lobend an Gott, drückt so seinen Glauben aus und vergewissert sich betend dieses Glaubens (24). Außerdem hat das Credo einen ggf. anwesenden Dritten im Blick, mit dem gemeinsam oder dem gegenüber der Bekennende sich als seinem Gott zugehörig ausweist. Lobpreisend-bekennende Aussagen sind entweder Gott in der 2. Person direkt anredend formuliert, was die betende Ausrichtung auf das göttliche Gegenüber deutlicher werden läßt, oder als Mitteilungen über Gott, der dann in der 3. Person erscheint. Hymnische Gebetstexte im AT sind im Grunde mehr oder minder breit ausgestaltete Bekenntnisse, die vorzugsweise in Gemeinschaft angestimmt werden (25). Die Vertrauensaussage, die als Bestandteil eines individuellen Gebetes (26) oder eigenständig als sogen. Vertrauenslied (27) auftreten kann, bildet dagegen

(21) Vgl. D. N. FREEDMAN – B. E. WILLOUGHBY, "*ʿibrî*", TWAT V, 1046-1055; RUDOLPH, *Joel–Amos–Obadja–Jona*, 342, Anm. 8; WOLFF, *Dodekapropheten* III, 91; S. SCHREINER, "Das Buch Jona — ein kritisches Resümee der Geschichte Israels", *Theol. Versuche* 9 (1977) 38.

(22) Esr 1,2 (= 2 Chr 36,23); Neh 1,4f; 2,4.20; vgl. LUX, *Jona*, 110 mit Anm. 81.

(23) Vgl. Ps 95,5 (Meer - Trockenes); Ps 146,6; Neh 9,6 (Himmel — Erde — Meer) (vgl. dazu L. SCHMIDT, "*De Deo*". Studien zur Literarkitik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1. (BZAW 143; 1976) 83, Anm. 76. Vgl. ferner Pss 33,6-7; 65,7-8; 89, 10.12; 121,2; 136,5-6.

(24) Vgl. REVENTLOW, *Gebet im AT*, 138-9.

(25) Z. B. Pss 113; 135; 136; 147.

(26) Z. B. Pss 31,15; 36,6-10; 77,12-21; 139,13-16.

(27) Etwa Ps. 23, doch geht auch Ps. 103 in diese Richtung.

ein persönliches Bekenntnis, das durch unmittelbare persönliche Gotteserfahrung gedeckt ist.

Jona nun gerät durch sein knappes Bekenntnis in einen Widerspruch. Als Israelit definiert er sich zwangsläufig über seine Gottesbeziehung und kann die Verbindung zu YHWH nicht völlig negieren, zumal ein Credo sich immer auch an den darin bekannten Gott richtet. Obwohl Jona YHWH hier nicht direkt anredet, ist sein kurzes Bekenntnis doch ein Gebet, ein verbaler Ausdruck seiner Beziehung zu YHWH, den anzurufen er sich bisher weigerte. Jonas Behauptung, er fürchte YHWH, hat einen zutiefst ironischen Beiklang. Als einer, der vor YHWH flieht und nicht mit ihm spricht, verhält er sich gerade nicht wie ein Gottesfürchtiger. Auffälligerweise übernimmt Jona hier keine fest geprägte Formel, sondern formuliert sein Credo situationsgerecht so, daß seine heidnischen Zuhörer die Aussagen über seinen Gott verstehen können. Da er YHWH beim Namen nennt, eröffnet er ihnen zugleich die Möglichkeit, ihrerseits den Gott Israels anzurufen.

Von dieser Möglichkeit machen die Seeleute alsbald Gebrauch: Zunächst erfüllt die Auskunft Jonas sie mit einer noch größeren Furcht (V. 10), als es der Sturm an sich tat. Als das Unwetter sich weiter steigert, fragen sie Jona, der den Willen seines Gottes am besten kennen muß, was sie tun sollen. Seiner Aufforderung, ihn ins Meer zu werfen, kommen sie zunächst nicht nach, sondern versuchen, an Land zu gelangen, um ihn so vom Schiff zu entfernen, ohne sein Leben aufs Spiel zu setzen. Doch ihr Bemühen scheitert. Weil sie die richtende Macht dieses Gottes erfahren haben, wollen die Matrosen ganz sicher gehen und wenden sich betend an YHWH (V. 14). Im Gegensatz zu ihrem Rufen zu verschiedenen Göttern (V. 5) gibt der Erzähler ihr Gebet zu YHWH in direkter Rede wieder(28): Es besteht aus Anrufung, zweiteiliger Bitte und Begründung. Die Interjektion *ʾānnāh* in Verbindung mit dem Tetragramm eröffnet einen Hilferuf(29) oder ein Bußgebet(30). Die beiden Teile der Bitte — sie nicht um Jonas willen umkommen zu lassen und es ihnen nicht als Schuld zuzurechnen, wenn sie ihn nun ins Meer werfen — bilden inhaltlich fast einen Parallelismus. Das Verb *ʾbd* in der ersten Bitte drückt im Psalter vorwiegend das Verderben von Gottlosen, Feinden, Toren als Wunsch eines Gottesfürchtigen oder als Tatsache aus(31). Hier nun benutzen die Seeleute, die als Heiden aus israelitischer Sicht Gottlose sind, dies Verb mit Negation, um ihre Bitte um Verschonung auszudrücken. Der zweite Teil der Bitte nimmt eine geprägte Wendung aus dem Sakralrecht auf, eine "Schutzformel"(32). Als Begründung folgt der Satz, daß YHWH tun kann, was ihm gefällt, eine ebenfalls geprägte Formulierung(33). Damit gestehen sie ihm alle Macht zu und äußern ein Bekenntnis, das in ihrem Gebet als Vertrauensäußerung fun-

(28) Der Erzähler leitet es ein mit *qrʾ* + *ʾæl*. Dies Gebet ist also überlegte Bitte/Klage, nicht spontaner Notschrei wie in 1,5.

(29) So 2 Kön 30,3 (= Jes 38,3); Pss 116,4.16; 118,25.

(30) Dan 9,4-5; Neh 1,5-6.11.

(31) Pss 73,27; 80,17; 83,18; 92,20; 68,3; 37,20; 10,26; 49,11.

(32) Vgl. K. KOCH, "Der Spruch 'Sein Blut bleibe auf seinem Haupt' und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut", *VT* 12 (1962) 396-416, S. 400.

(33) Vgl. LUX, *Jona*, 117, mit Verweis auf Jes 55,11; Pss 115,3; 135,6.

giert(34). In dem Augenblick also, wo die heidnischen Seeleute sich an YHWH wenden, benutzen sie geprägte Gebetsformulierungen Israels.

Ihre spontane Frömmigkeit steht in ironischer Spannung zu Jonas anhaltender Gebetsverweigerung. Jona hat nämlich, als er die Männer aufforderte, ihn ins Meer zu werfen, deutlich gezeigt, daß er sich seiner Schuld bewußt ist. Er weiß, daß der Sturm um seinetwillen das Schiff erfaßt hat (V. 12b), und deutet ihn vor dem Hintergrund eines als intakt angenommenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs als Gericht, das Gott an ihm vollzieht. Doch führt dies Schuldbewußtsein ihn nicht zum Schuldbekenntnis vor Gott — das hieße zum (Buß)-Gebet —, wodurch auch Abhilfe zu schaffen wäre. Wie schon sein Credo legt er auch sein Schuldbekenntnis nur vor Menschen, nicht aber vor Gott ab und verweigert so erneut das Gespräch mit YHWH. Sein Widerstand geht so weit, daß er sich dem Meer überantworten will, das in mythischem Denken eine Gegenmacht zu YHWH darstellt, die Chaos und Tod symbolisiert; obwohl Jona YHWH als Schöpfer des Meeres bekannt hat, lebt gleichzeitig die Vorstellung weiter, daß das Meer auch ein Bereich der Gottesferne ist(35). Jona will sich YHWH entziehen, und das scheint ihm nur noch im Tode zu gelingen. Physisch will er damit vollziehen, was geistlich längst geschehen ist; denn durch die Abkehr von YHWH hat Jona sich im Grunde schon dem Tode geweiht.

Als die Männer Jona ins Meer geworfen haben und der Sturm sich augenblicklich legt (V. 15), erweist sich Jonas Handlungsanweisung als richtig, und die Seeleute erhalten den Beweis, daß sie dem Willen YHWHs gemäß gehandelt haben, dessen Macht über die Naturgewalten damit zugleich offenbar wird. Deshalb fürchten sie sich nun ausdrücklich vor YHWH. Ihre kreatürliche Angst (V. 5) hat sich zur YHWHfurcht gewandelt(36). Mit Schlachtopfer(37) und Gelübden (V. 16) drücken die Matrosen YHWH gegenüber Dank und Ergebenheit aus. Ihre Gelübde sind in jedem Falle verbale Anrede an YHWH und insofern Gebet. Denkbar ist, daß sie weitere Leistungen wie Dankopfer und Lobbekenntnis versprechen, doch vor allem, daß sie sich dauerhaft YHWH verpflichten(38). Aus den heidnischen Seeleuten unterschiedlicher Herkunft und Religion sind durch die leibhaftige Erfahrung von YHWHs Macht über die Schöpfung in Verbindung mit dem Zeugnis des Israeliten Jona von seinem Gott YHWH-Verehrer geworden(39). Ironischerweise wird ausgerechnet der widerspenstige Prophet

(34) Vgl. dazu SCHMIDT, "*De Deo*", 80, der Ps 86 zum Vergleich heranzieht; HOSSFELDT, "*qr'*", 125, legt schon dem *qr'* den Sinn des Bekennens bei.

(35) Zur doppelten Bedeutung des Meeres vgl. O. EISSFELDT, "Gott und das Meer in der Bibel", (erstmals 1953), *Kleine Schriften* III, (Tübingen 1966) 256-264; O, KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel.* (BZAW 78; Berlin 1959).

(36) Zur Steigerung und Wandlung der Furcht in 1,5.10.16 und dem Stilmittel der "growing phrase" vgl. J. MAGONET, *Form and Meaning*. Studies in the Literary Techniques in the Book of Jonah. (BET 2; Bern–Frankfurt 1976) 31-32.

(37) Dies Opfer werden sie an Land an einem kultgerechten Ort vollziehen; vgl. LUX, *Jona*, 121, mit Anm. 128.

(38) Der Text gibt keinen Anlaß, hier an einer dauerhaften Bekehrung zu zweifeln (wie etwa RUDOLPH, *Joel–Amos–Obadja–Jona*, 344; vgl. LUX, *Jona*, 120-121.

(39) Solche Bekehrungen von Heiden kommen im AT noch vor in 2 Kön 5,1-19;

Jona, der nicht mehr mit seinem Gott reden will und vor ihm flieht, zum Werkzeug der Bekehrung von Heiden, deren Frömmigkeit ihn zutiefst beschämen müßte.

II

Nun handelt YHWH an Jona, dessen Schicksal besiegelt schien: Gott sendet ein großes Meerestier, das Jona verschlingen soll. In dessen Leib verweilt Jona drei Tage und Nächte (2,1), bis das Tier ihn auf Gottes Geheiß auf trockenes Land speit (2,11). YHWH beweist damit einmal mehr seine Macht über die ganze Schöpfung, da er selbst ein Wesen, das mythologisches Denken der Todessphäre zurechnet und das bedrohliche Assoziationen weckt, zum Werkzeug der Rettung umfunktionieren kann. V. 2 erzählt, daß Jona im Innern des Meerestieres zu YHWH betete. Dies Beten benennt der Erzähler — wie später in 4,2 — mit dem Verb *pll* im Hitp.: "Wird das Verb im Umkreis von Gebetstexten gebraucht, dann deutet es die kultisch-rituelle Situation an. Es bezeichnet alle Arten von Gebet: Gelübde, Klage, Dank, Fürbitte des einzelnen und der Gemeinde" ([40]). Es bezeichnet somit liturgisches Beten ([41]). Da der Erzähler dies Verb nicht für heidnische Gebete zu YHWH gebraucht, liegt es nahe, daß er damit das Beten des Israeliten umschreibt, der die "richtige" Form des Umgangs mit YHWH kennt und in kultisch geprägter Sprache betet. Indem 2,2 ausdrücklich sagt, daß Jona sein Gebet an YHWH, seinen Gott richtet, klingt die grundlegende Bekenntnisformel Israels an "YHWH ist mein/unser Gott" ([42]). So deutet der Erzähler den Gebetsakt als solchen schon als Credo.

Es folgt die Wiedergabe von Jonas Gebet im Wortlaut (2,3-10) ([43]). Der Eingangsvers faßt die Rettungserfahrung des Beters zusammen: Er blickt zurück auf den Anruf (*qr'*), den er aus der Not an YHWH richtete,

---

Dan 3,29; 6,27-28; Dan 2,47. Auch Hiob und Ruth sind Nicht-Israeliten, die YHWH-Verehrer sind bzw. werden.

([40]) E. GERSTENBERGER, "*pll*", *TWAT* VI, 612.

([41]) "Das hitp. von *pll* will ... sagen: ein Gebet rite gemäß dem erforderlichen Zeremoniell vollziehen" (GERSTENBERGER, "*pll*", 614).

([42]) Vgl. E. GERSTENBERGER, "Glaubensbekenntnis", *TRE* 13 (1984) 387 (mit Belegstellen). Laut B. LANG, "Glaubensbekenntnisse im Alten und Neuen Testament", *Conc* 14 (1978) 500, ist diese Akklamation "das kurze, im Sprechchor gerufene und wiederholte Bekenntnis", das seinen Ort im Gottesdienst hat.

([43]) In der Auslegungstradition wurde der sogen. Jona–Psalm — gelegentlich unter Einschluß von 2,2 — aufgrund literarkritischer Analysen vielfach als sekundär betrachtet. Man beurteilte ihn entweder als einen vorfindlichen Psalm, den ein Redaktor einfügte oder einen in Anlehnung an den Psalter für diesen Kontext aus Psalmenmaterial von einem Bearbeiter gedichteten Psalm. P. WEIMAR, "Jona 2,1-11. Jonapsalm und Jonaerzählung", *BN* 18 (1984) 43-68, und T. KRÜGER, "Literarisches Wachstum und theologische Diskussion im Jona-Buch", *BN* 59 (1991) 57-88, schreiben dem Psalm eine eigene redaktionsgeschichtliche Entwicklung zu. Zunehmend wird jedoch die literarische Einheitlichkeit von Kap. 2 vertreten, wobei manche annehmen, der Verfasser der Erzählung habe den Psalm in Anlehnung an den Psalter bzw. aus dem Psalter entnommenen Versatzstücken gedichtet oder einen vorgefundenen Psalm übernommen. Zuletzt hat LUX, *Jona*, 165-166, die Ursprünglichkeit des Psalms im jetzigen Kontext überzeugend vertreten, in diesem Zusammenhang die unterschiedlichen literarkritischen Thesen dargestellt und sich damit auseinandergesetzt.

und konstatiert, daß YHWH ihm antwortete. Während er zuerst von YHWHs Reaktion in 3. Person spricht (3a*β*) wie ein Beter, der vor anderen Gott preist, wechselt er in V. 3b*β* zur direkten Anrede YHWHs. V. 3b*α*(44) beschreibt die Notlage als das Innere des Totenreiches, also als Entferntsein von Gott, und kennzeichnet den Gebetsruf als Hilferuf. Auf Jonas Lage angewandt besagt dies, daß er, als er im Meer zu ertrinken drohte, einen Notschrei an YHWH richtete, d.h. ein mehr oder minder ausgeführtes Klagegebet. In äußerster Lebensgefahr nahm er somit den Dialog mit Gott wieder auf, und Gott erhörte die Klage, indem er ihn durch den Fisch rettete. V. 3 hat summarischen Charakter; die folgenden Verse explizieren das hier Gesagte im Einzelnen.

Zunächst wird die zurückliegende Not des Beters breit ausgemalt und sein Ausgeliefertsein an die Meeresfluten als Überlebenskampf eines Ertrinkenden beschrieben (Vv. 4a-7a): Die Wogen schlagen über ihm zusammen (V. 4b), das Wasser steht ihm bis zum Hals (V. 6a*α*), Wasserpflanzen umwinden sein Haupt, schließlich sinkt er hinab auf den Meeresgrund und glaubt sich schon im Totenreich gefangen (V. 7a). Die Wörter *nāhār* und *t^ehôm*(45) assoziieren die symbolisch-mythische Dimension des Meeres und machen das Ertrinken so zu einem Bild der Todesnot und YHWHferne. In V. 4 nennt der Beter YHWH als den, der ihn ins Meer warf und damit seine Not verursachte. Das Wasser, das über ihm zusammenschlägt, kennzeichnet er außerdem mit dem Suffix der 2. Person Singular als YHWH gehörig — es untersteht seiner Macht als ein Werkzeug. Dies relativiert die mythischen Anklänge und faßt die Not des Beters als Gericht auf, das YHWH an ihm vollzieht.

V. 5 zitiert das in V. 3 erwähnte Klagegebet(46), zumindest einen Teil desselben. Darin beklagt er sein Getrenntsein von dem Gott, den er direkt anruft. In den Fluten, die ihn mit dem Tod bedrohten, fühlte sich der Beter aus der heilvollen Gegenwart YHWHs herausgenommen (V. 5a), die der Tempel in besonderer Weise repräsentiert und die im Hinsehen der Augen Gottes versinnbildlicht wird. Entsprechend fragt der Beter: "Wie(47) soll ich 'jemals' deinen heiligen Tempel wiedersehen?" (V. 5b). Die Frage drückt seine Verzweiflung angesichts des Todes aus, der ihn endgültig der Gegenwart YHWHs beraubt, und impliziert zugleich die Sehnsucht nach YHWHs heilvoller Nähe. Zusätzlich mag der im Psalter öfter belegte(48) Gedanke mitschwingen, daß Tote YHWH nicht mehr loben können, was gerade im Tempel geschieht. Mit diesem Gedanken setzt der Beter Gott gewissermaßen in Zugzwang, seinen Tod doch noch zu verhindern.

Nach der Notschilderung bringt V. 7b den Umschwung: V. 7b*α* stellt die Errettung des Beters vom Tode als Tat YHWHs fest: "Aber du hast mein Leben aus der Grube heraufgeführt", und schließt ein Bekenntnis in

(44) Der Parallelismus verdeutlicht die grundsätzliche Nähe des Redens über Gott und mit Gott.

(45) Vgl. Wolff, *Dodekapropheton III*, 109, zu *nāhār* und Golka, *Jona*, 70, zu *tehôm*.

(46) Vgl. dazu zuletzt Lux, *Jona*, 175.

(47) Lies mit BHS *'eyk* aufgrund des Zeugnisses von Theodotion.

(48) Vgl. Pss 6,6; 30,10; 88,11; 115,17.

der knappstmöglichen Form der Akklamation an: "YHWH, mein Gott" (V. 7b*β*). V. 8 deutet YHWHs Eingreifen als Gebetserhörung. Als der Beter sich schwach fühlte (*ʿṭp* hitp.), d.h. fast ohnmächtig und verzweifelt in seiner Todesnot, erinnerte er sich (49) an YHWH (V. 8a). Dies meint, daß er im Gebet Kontakt mit YHWH aufnahm; denn V. 8b spricht dann von Gebetserhörung: Seine Bitte (*tᵉpillāh* (50)) kommt in YHWHs heiligen Tempel, dringt also vor in Gottes Gegenwart, was Erhörung der Bitte bedeutet. In gottferner Lage hat sich der Betende seinem Gott zugewandt und daraufhin Hilfe erfahren. V. 9 stützt das Bekenntnis zu YHWH durch einen Blick auf die Gottlosen: "Diejenigen, die sich an nichtige Götzen halten, verlassen (ihre Treue) den, der ihnen treu ist" (51). Das Gebet schließt mit einem Dankgelübde. Als Dankopfer verspricht er YHWH ein Danklied (V. 10a*α*), ein Versprechen, das er nochmals bekräftigt (V. 10a*β*). Den krönenden Abschluß bildet ein knappes Vertrauensbekenntnis zu Gott, dem Retter (V. 10b). Von Jonas Situation aus betrachtet bezieht sich der Dank auf die Rettung durch das Meerestier, das YHWH sandte. Diese Rettung wird als Antwort YHWHs auf das Klagegebet Jonas verstanden, auf das Vv. 3a*α*. 3b*α*. 8a*β*. 8b*α* verweisen und das V. 5 zumindest teilweise zitiert (52).

Der Psalm artikuliert den Dank für die Erfüllung eines Klage-/Bittgebetes; indem er auf die frühere Not zurückblickt und dabei das Klagegebet zitiert, sind zwei Gebete ineinander verlegt, die sich auf verschiedenen zeitlichen Ebenen vollzogen: Notlage und Notruf erscheinen im Rückblick, Dank für Erhörung des Notschreis und Rettung aus der Not bestimmen die Gegenwart des Betenden. Erzähltechnisch gesehen bildet dies Danklied ein weiteres Beispiel für den mehrfach im Jonabuch diagnostizierten "nachholenden Stil" (53), da man erst im Psalm von dem Notschrei des im Meer versinkenden Jona und dessen Erhörung erfährt, welche sich im Senden des Fisches manifestiert. Zudem bildet der Psalm ein retardierendes Moment, indem er die Zeit überbrückt, die Jona im Fisch zubringt. Er dankt für die bereits erfolgte Rettung durch den Fisch, die sich durch seine Rückkehr an Land (V. 11) vollenden soll. In seinem theologischen Gehalt bietet der Psalm eine Umkehrtheologie: Mit dem Klagegebet kehrt Jona, der sich schon in bedrohlicher Gerichtssituation befindet, in letzter Sekunde um zu YHWH; dieser Umkehr verdankt er seine Erhörung und Rettung. Daß der widerspenstige Prophet in äußerster Lebensgefahr doch noch mit YHWH spricht, ist psychologisch einleuchtend.

An der sprachlichen Gestaltung des Gebetes fällt seine große Nähe zum Psalter auf (54). Dem Verfasser des Jonabuches kam es offensichtlich

(49) Zu *zkr* als Denken des Menschen an Gott selbst (häufig gedenkt man seiner Taten) vgl. H. EISING, "*zkr*", *TWAT* II, 577.

(50) Laut GERSTENBERGER, "*pll*", 609, erscheint dies vom Stamm *pll* gebildete Nomen oft in der Bitte um Erhörung.

(51) Da das Wort *ḥesed* im Psalter nur von Gott ausgesagt wird, ist es in diesem Kontext ebenfalls geboten, es auf Gott zu beziehen.

(52) Auch im Psalter gibt es solche Verweise (Ps 18,7a) bzw. Zitate einer früheren Klage (Ps 30,9-11; 116,3-4).

(53) Erstmals dargestellt bei N. LOHFINK, "Jona ging zur Stadt hinaus (Jon 4,5)", *BZ* NF 5 (1961) 185-203.

(54) Es gibt Bezüge zu Psalmen, die ganz oder teilweise dem Jona-Psalm inhalt-

darauf an, Jona in der Gebetstradition seines Volkes, d.h. im Stil der Psalmen beten zu lassen. Damit bringt der Autor mehrere Aspekte ins Spiel: Sorgfältiges Formulieren des Gebetes gehört für den Israeliten zum "guten Ton" im Umgang mit seinem Gott; beim Formulieren schöpft er aus dem Schatz der Gebetstradition Israels — gerade in der Krise ist ein solcher Rückgriff auf vorhandene Tradition hilfreich. Obwohl er geprägte Sprache, Formeln und Formulare verwendet, kommt ein persönliches Gespräch mit Gott zustande, das haargenau in die spezielle Situation des Betenden paßt. Und gerade hier gibt der Verfasser dem Gebet Jonas eine ironisch gebrochene spielerische Dimension: Das Danklied bedient sich traditioneller Gebetssprache, die sonst metaphorischen Charakter besitzt. So drückt das Ertrinken im Meer im Psalter bildhaft die als lebensbedrohlich empfundene Not aus. Auf Jonas Situation trifft die metaphorische Redeweise jedoch buchstäblich zu. Darin liegt die Besonderheit seines Psalms und sein distanzierender Reiz für den mit dem Psalter vertrauten Leser, für den das Gebet einen ungewöhnlichen, relativierenden und so komischen oder kritischen Anstrich erhält.

III

Nach der wunderbaren Rettung Jonas erneuert Gott seinen Auftrag an ihn: Wieder drückt die Wortereignisformel die Tatsache der Beauftragung aus (3,1); wiederum ist Gottes Auftrag in direkter Rede wiedergegeben (3,2). War der Verkündigungsauftrag durch den Begründungs- bzw. Objektsatz in 1,2b deutlich als Gerichtsbotschaft gekennzeichnet, so lautet der Befehl hier, die Botschaft zu verkündigen, die Gott Jona sagt, d.h. sie bleibt inhaltlich unbestimmter. Diesmal reagiert Jona mit einer Handlung, die dem Wort, das YHWH an ihn gerichtet hat, entspricht (*kid^{e}bar*), und geht gehorsam nach Ninive (3,3a). Bei der Charakterisierung dieser Stadt in der Fremde kommt es dem Verfasser der Erzählung nicht auf historisch korrekte oder wahrscheinliche Angaben an. Vielmehr nutzt er einerseits die Assoziationen von Fremdheit und Heidentum, Gewalt und Bosheit, die dieser Name bei seinen israelitischen Lesern auslöst; andererseits schreibt er der Stadt mit dem festen Epitheton "die große Stadt" und der Angabe ihrer Ausdehnung in 3,3b eine sagenhafte, ins Extreme gesteigerte Größe zu, die das im Folgenden Erzählte um so erstaunlicher macht.

Zunächst schildert er knapp Jonas Tun (3,4). Der Prophet geht eine Tagesreise weit in die Stadt hinein — angesichts der Ausdehnung Ninives über drei Tagesreisen also nicht einmal bis in ihre Mitte. Offensichtlich begnügt er sich mit einem Minimum an Einsatz und verkündigt Gottes Wort eben nicht an verschiedenen Stellen in der ganzen Stadt. Aus Flucht und Seeabenteuer hat er zwar gelernt, daß er sich Gottes Auftrag nicht entzie-

---

lich nahe stehen (v.a. Pss 18; 30; 69; 88; 107). Verschiedene Exegeten haben Übereinstimmungen mit ganzen Versen, Halbversen oder auffälligen Wörtern aus den Psalmen aufgelistet: vgl. O. KAISER, "Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona", *EvTh* 33 (1973) 97 Anm. 22; MAGONET, *Form and Meaning*, 44-46; R. COUFFIGNAL, "Le Psaume de Jonas (Jonas 2,2-10)", *Bib* 71 (1990) 545; GOLKA, *Jona*, 67-68.

hen kann — Gott hat ihn offenkundig gerettet, um ihm nochmals dieselbe Aufgabe anzuvertrauen —, aber er hat immer noch Vorbehalte gegen diesen Dienst, ohne daß man bisher ein Motiv dafür gehört hätte. In dem Augenblick, wo er nicht mehr in akuter Lebensgefahr schwebt oder unter dem Eindruck der Rettung steht, scheint sein Widerstand gegen den göttlichen Auftrag erneut aufzuflammen.

Entsprechend lapidar findet Jonas Verkündigung in fünf hebräischen Wörtern Ausdruck: "Noch 40 Tage und Ninive wird zerstört werden" (3,4). Dieser Gerichtsankündigung fehlt die Begründung; auch der Name ihres Urhebers YHWH bleibt ungenannt, so daß das übliche Schema der prophetischen Unheilsandrohung (55) durchbrochen ist. Jonas Hörer müssen also selbst über die Ursache der Drohung nachdenken, und sie können nur von "dem Gott" (*hā ᵓælohîm*) reden und YHWH nicht namentlich ansprechen. Immerhin räumt ihnen die Unheilsandrohung eine 40tägige Frist ein. Obwohl Jona sich wenig Mühe gegeben hat, erzielt seine Botschaft eine erstaunliche Wirkung, die 3,5 summarisch zusammenfaßt: Jonas Drohwort weckt Gottesglauben und löst eine Bußbewegung aus bei allen Niniviten. Unabhängig von ihm verbreitet sich seine Predigt wie ein Lauffeuer unter der Bevölkerung. Dafür sorgt nicht zuletzt das Edikt des Herrschers, auf den 3,6-9 den Blick lenkt (56). Als der König das Wort vernimmt, demütigt er sich selbst durch den Vollzug von Bußriten und handelt damit als Repräsentant seiner Untertanen, die er vor Gott vertritt, und zugleich als Vorbild für sie. In seinem förmlichen, allgemeinen Bußaufruf ordnet er nicht nur ein strenges Fasten für Mensch und Tier (V. 7b) sowie das Tragen von Bußgewändern (V. 8a*α*) an, sondern auch, daß sie mit Kraft zu Gott rufen sollen (V. 8a*β*). Die Wendung *qrᵓ ᵓæl ᵓælohîm* "zu Gott rufen", umschreibt das mit dem äußeren Bußritual verbundene Beten. Es wird sich um ein kollektives Klagegebet handeln, ein Schuldbekenntnis, das die eigene Befindlichkeit beklagt und Schonung erfleht. Dies Beten im Zusammenhang mit einem Bußritual assoziiert die Buß- und Klagefeiern Israels nach der Zerstörung des Tempels (57). Schließlich fordert der Herrscher die Niniviten zur Umkehr auf (V. 8b). Mit dem äußeren Ritual allein ist es nicht getan, auch eine innere Wandlung, die sich im ethischen Verhalten ausdrückt, ist vonnöten. Den Erlaß begründet die Hoffnung, daß die Gottheit sich umstimmen läßt und das Gericht an ihnen nicht vollstreckt (3,9). Tatsächlich veranlaßt die Hinwendung der Niniviten zu Gott diesen dazu, sie zu verschonen (3,10).

Die heidnische Großstadt Ninive, deren Ausmaße und Bußfertigkeit ins Extreme gesteigert sind, vollzieht beispielhaft Umkehr — und das, obwohl nur ein, noch dazu fremder, Prophet knappstmöglich eine Gerichtsan-

(55) Zum Aufbau der Unheilsprophezeiung vgl. K. KOCH, *Was ist Formgeschichte* (Neukirchen-Vluyn [5]1989) 259-260, sowie C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, (BEvTh 31; München [3]1968) 102-104.

(56) Diese hat man zu Recht als Explikation zu V. 5 bezeichnet, als Beispiel des "nachholenden Stils" (vgl. zuletzt LUX, *Jona*, 134).

(57) Vgl. den Hinweis von ALBERTZ, "Gebet", 40, daß das Sündenbekenntnis vom Exil an zunehmend im atl. Gebet Raum gewinne. Auch REVENTLOW, *Gebet im AT*, 277-279, zeigt an den Spätschriften Esr, Neh, Dan die zentrale Bedeutung des Schuldbekenntnisses in dieser Phase.

kündigung übermittelte und sie noch nicht einmal durch YHWHs Namen autorisierte. Trotzdem setzt der Herrscher Ninives stellvertretend für sein Volk auf das göttliche Erbarmen, das den Kern einer im AT verbreiteten Bekenntnisformulierung, der sogen. "Gnadenformel" (58) bildet. Unwissentlich artikuliert der fremde König inhaltlich dies Bekenntnis Israels und spricht den unbekannten Gott auf sein barmherziges Wesen an. Ninives Reaktion auf die Unheilsprophezeiung umfaßt also eine handlungsmäßige Komponente — äußere Bußriten und ethischen Wandel — und den Dialog mit Gott in Form des Bußgebetes, das eigene Schuld beklagt und um Gnade bittet, sowie in Gestalt des Bekenntnisses, das Gottes Sein — hier als Hoffnung — beschreibt und ihn dabei behaftet. Die Niniviten, die nicht einmal YHWHs Namen kennen, erscheinen in ihrer Bußfertigkeit als Gegenbild zu Israel (und zu seinem König Jojakim, vgl. Jer 36), das trotz seines Wissens um YHWH, trotz seiner Erwählung und trotz wiederholter prophetischer Mahnungen nicht umkehrte und so vor allem in der Katastrophe 587 v.Chr. Gottes Gericht erfuhr. Letztlich macht die Geschichte ernst mit der Jer 18,7-8 überlieferten bedingten Verheißung Gottes an *alle* Völker (59). An Ninive illustriert das Jonabuch exemplarisch, was das Jeremia-Wort konkret bedeutet.

IV

Das Schlußkapitel befaßt sich mit Jonas Reaktion auf Ninives Umkehr und Verschonung. Er empfindet Mißfallen und wird zornig (4,1). Seinem Unmut macht er Luft im Gebet (4,2-3). Das die direkte Rede einleitende Verb *pll* im Hitp. sagt nichts über die Gattung des Gebets, weist es aber — wie in 2,2 — als liturgisches Beten aus. Der Anruf *ʾānnāh YHWH* kennzeichnet die folgenden Worte als Klagegebet. In einer rhetorischen Frage, die die Äußerung besonders vorwurfsvoll klingen läßt, konstatiert Jona, daß es so gekommen ist, wie er es sich gedacht hatte, als er noch in Palästina weilte. Diese — inzwischen bestätigte — Erwartung veranlaßte ihn zur Flucht (60). Als letzte Ursache dieser Erwartung nennt Jona sein Wissen um YHWHs Wesen, das er mit einem formelhaften Bekenntnis (4,2b), der sog. " Gnadenformel" (61), beschreibt. Deren ursprüngliche Fassung ist in Ex 34,6 erhalten und kommt leicht variiert häufiger im AT vor (62). "Denn du bist ein gnädiger und barmherziger Gott, langmütig und von großer Güte,

(58) Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, "Barmherzig und gnädig ist der Herr...", *ZAW* 102 (1990) 1-18.

(59) Die Formulierung von 3,10b übernimmt deutlich Schlüsselwörter aus Jer 18,8b. Zum deuteronomistischen Charakter der Jer.-Stelle vgl. W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*. (WMANT 41; Neukirchen 1973) 214-216 (vgl. S. 166-167); W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, Vol. 1 (ICC XIII, 1; Edinburgh 1986) 426. Da 3,10 in Anlehnung an das Edikt des Königs formuliert ist, bietet sich hier statt des Tetragramms der Begriff "der Gott".

(60) Da hier der Grund für Jonas ungewöhnliches Verhalten in Kap. 1 nachgetragen wird, liegt an dieser Stelle das extremste Beispiel für den nachholenden Stil vor.

(61) Vgl. dazu SPIECKERMANN, "Barmherzig", 1-18.

(62) Num. 14,18a; Joel 2,13b; Nah 1,3; Pss 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17.

(und) der sich des Unheils gereuen läßt". Die geprägte Formel ist hier (63) um ein Schlußglied erweitert (*wᵉniḥām ʿal-hārā ʾāh*), das dem in Jer 18,8 überlieferten Gotteswort über die Heiden entstammt. Der für das Ninive-Geschehen entscheidende Gedanke der Reue Gottes überschreitet also das in der Tradition vorgegebene Credo. Der Zusatz gibt genau das gerade Geschilderte wieder, Gottes Rücknahme des über Ninive verhängten Gerichts, den Punkt, an dem Jona Anstoß nimmt. Er behauptet, im voraus gewußt zu haben, daß YHWH das Gericht, das er ankündigen sollte, nicht vollstrecken würde, weil er immer gnädig ist — nun sogar gegenüber den Heiden, die sich ihm zuwenden, obwohl sie nicht einmal seinen Namen kennen. Jona war sich wohl auch bewußt, daß die ihm aufgetragene Gerichtsandrohung zu einer Umkehr der Heiden führen konnte (64) — dagegen protestierte er seinerzeit mit seiner Flucht, jetzt mit Worten. Hinter Jonas Haltung steckt letztlich Eifersucht, die Angst, Israel als erwähltes Volk könnte etwas verlieren, wenn YHWHs — allerdings bedingte — Gnade auch anderen Völkern gilt.

Wie in Credo (1,9) und Psalmgebet (2,3-10) bedient Jona sich hier geprägter Gebetssprache Israels, indem er seine persönliche Beschwerde in traditionelle Worte kleidet. Analog zu seinem Gebet aus Lebensgefahr in Kap. 2 betet Jona in Kap. 4 aus geistlicher Not heraus. Dabei pervertiert er die vorgeprägten Formeln allerdings gründlich: Anders als die Seeleute, deren ebenfalls mit *ʾānnāh YHWH* eingeleitete Bittklage YHWHs Vergebung einer möglichen Schuld ihrerseits erflehte, äußert Jona im Anschluß an die Einleitungsformel einen massiven Vorwurf an YHWHs Adresse: Gott ist schuld an Jonas geistlicher Not. Das Bekenntnis, das im Gebet die Funktion der Vertrauensäußerung und des Trostes hat, verkehrt er in eine Anklage gegenüber Gott. Im Affekt verkennt er ironischerweise, daß er sich sein recht unverschämtes Gebet nur erlauben kann, eben weil YHWH gnädig und geduldig ist. Mit diesem Gott will Jona nichts mehr zu tun haben, deshalb bittet er ihn um den Tod (4,3). Damit pervertiert er auch die Bitte, die in der Gebetskonvention von Gott Leben erfleht (65).

YHWH reagiert auf Jonas Ausbruch mit Güte und Geduld — also ganz so, wie es das Bekenntnis beschreibt und wie Jona es ihm vorwirft. Gottes rhetorische Frage impliziert die Antwort — selbstverständlich ist Jonas Zürnen nicht richtig —, doch will YHWH dies von Jona selbst hören, indem er mit der Frage an dessen Einsicht appelliert. Verärgert und trotzig,

(63) Sowie in Joel 2,13b. Dies hat zur Diskussion möglicher Abhängigkeitsverhältnisse geführt. Vgl. etwa MAGONET, *Form and Meaning*, 78-79; GOLKA, *Jona*, 90; oder SPIECKERMANN, "Barmherzig", 16 mit Anm. 41.

(64) Daß Jona seine Glaubwürdigkeit als Prophet gefährdet sieht, weil sein Gerichtswort sich nicht erfüllt (so etwa A. DEISSLER, *Zwölf Propheten* II. [NEB; Würzburg ²1984] 163, oder GOLKA, *Jona*, 89) — er also laut Dtn. 18,22 ein "falscher" Prophet ist —, scheint insofern ausgeschlossen (vgl. LUX, *Jona*, 188, mit Anm. 114). Spätestens seit deuteronomistischer Zeit ist es Ziel der Prophetie, zur Umkehr zu führen, in der Gewißheit, daß das Gericht dann ausbleibt (vgl. Jer 26,13; Ez 18,21-24).

(65) Die Ungeheuerlichkeit von Jonas Todeswunsch verdeutlich der Bezug zur Eliageschichte: Elias Todeswunsch (1 Kön. 19,4) ist sprachlich identisch mit Jona 4,3; doch spricht Elia in der tatsächlich verzweifelten Situation der Verfolgung und Lebensbedrohung.

wie er ist, reagiert Jona nicht. So setzt Gott den Widerspenstigen einer didaktischen Erfahrung aus.

Bevor der Erzähler diese in 4,6-8 schildert, beschreibt er als Nachtrag (66) die Situation Jonas, der als Beobachterposten außerhalb Ninives ein provisorisches Lager aufgeschlagen hat (4,5). Zur Belehrung Jonas läßt YHWH über Nacht (vgl. 4,10) eine hohe, schattenspendende Staude wachsen (4,6), die er am nächsten Tag mit Hilfe eines Schädlings wieder zugrunde gehen läßt (4,7), so daß Jona den Schatten schmerzlich entbehrt. Damit Jona den Mangel um so mehr spüre, schickt Gott zusätzlich einen heißen Wüstenwind. Jona bekommt einen Sonnenstich und wird fast ohnmächtig. Er fühlt sich so elend, daß er sich erneut den Tod wünscht (4,8bα). Den Todeswunsch gibt der Verfasser zusätzlich in direkter Rede (4,8bβ) wieder. Es sind dieselben Worte wie in der Begründung der Todesbitte an Gott in 4,3b. Hier nun fehlt die direkte Anrede an YHWH, d.h. sein Todeswunsch ist nicht mehr an Gott gerichtet, dadurch ist die konventionelle Form des Bitt- oder Klagegebetes zerstört. So spiegelt Jonas Redeweise die Krise seiner Beziehung zu Gott wider, mit dem er nicht mehr spricht. Obwohl Jona sich so deutlich von ihm abgewandt hat, redet Gott ihn erneut an, indem er die Frage aus V. 4 wiederholt und sie auf Jonas unmittelbare persönliche Situation bezieht (4,9a). In seiner Antwort beharrt Jona eigensinnig auf seinem Standpunkt, den er bis zum bitteren Ende nicht aufzugeben bereit ist (V. 9b). Jonas letztes Wort in der Erzählung entbehrt jeglicher Ehrfurcht vor dem göttlichen Gesprächspartner. Er benutzt nicht die Sprache des Gebetes, die im Dialog mit Gott einzig angemessen wäre: Es gibt keine Anrede, kein Bezugnehmen auf das Gegenüber; Jona bleibt vielmehr mit seiner trotzigen Feststellung ganz bei sich selbst stehen. Dennoch wendet YHWH sich ihm zu (4,10-11) und appelliert an seine Einsicht, für die das Erlebnis mit der Staude den Boden bereiten sollte. An dem kleinen Beispiel der Pflanze hat YHWH Jona seine Schöpfermacht vor Augen geführt. In seiner rhetorischen Frage, die die Erzählung offen enden läßt, impliziert YHWH die These, daß er als Schöpfer und Erhalter aller seiner Kreaturen das Recht hat, sich aller seiner Geschöpfe zu erbarmen. Indem das Buch Jona mit Gottes Frage schließt, wird die zustimmende Anwort letztlich vom Leser erwartet, der auf diese Weise in den Dialog mit Gott hineingezogen wird.

Im Schlußkapitel diskutiert Jona mit Gott ein theologisches Problem, das eine Anfrage an Gottes Wesen und Wirken ist. Jona führt einen Disput mit YHWH, er "rechtet" mit Gott — wie Abraham (Gen 18,22b-32) oder Hiob (Ijob 29–31; 38,1–42,6), die allerdings einen ganz anderen Umgangston pflegen als Jona, der im Disput mit Gott das Gebet pervertiert: Im ersten Redegang (4,1-4) münzt er traditionelle Bestandteile der ergebenen Vertrauensäußerung in Vorwürfe um. Im zweiten Redegang (4,8-11) haben seine Äußerungen jegliche äußere Gebetsform verloren, nur die Gebetssituation als solche erlaubt noch, sie als Gebet zu klassifizieren. Diese Auflösung der Gebetsform zeigt die Krise der Beziehung Jonas zu Gott an.

(66) Vgl. LOHFINK, "Jona ging zur Stadt hinaus", 185-203.

V

Insgesamt durchzieht die Erzählung eine dialogische Struktur, da der Geschehensablauf aus der ständigen Wechselbeziehung zwischen Gott(heiten) und Mensch lebt. Dabei ist zunächst festzuhalten, daß YHWH jeweils zuerst spricht oder handelt; die Menschen reagieren auf sein Wort oder Wirken. An den Israeliten und Propheten ergeht Gottes Wort direkt, während YHWH die heidnischen Seeleute und die Niniviten indirekt anspricht. Dazu bedient er sich des Israeliten Jona als Sprachrohr: Jonas Reden von seinem Gott ermöglicht die Bekehrung der Schiffsmannschaft, seine Gerichtsbotschaft bewegt die Niniviten zur Umkehr. Insofern kommt Jona als exemplarischem Israeliten eine Mittlerfunktion zu. Durch den unmittelbaren Wortkontakt mit YHWH bleibt Israel bevorzugt und damit durch eine engere Beziehung zu ihm ausgezeichnet.

Menschen, die YHWH direkt oder indirekt angeredet hat, sind zu einer Reaktion aufgefordert. Die Nicht-Israeliten im Jonabuch antworten auf das Zeugnis von YHWH bzw. auf das Gerichtswort des unbekannten Gottes im Gebet. Die Seeleute, die zuvor verschiedene Götter verehrten, richten im Sturm einen Notruf an YHWH, bitten ihn, ihnen ihr Tun nicht als Schuld anzurechnen, und unterwerfen sich seiner Macht, die sie im Unwetter konkret erfahren haben. Schließlich beten sie YHWH an, indem sie ihm opfern und in den Gelübden Dank und Bekenntnis aussprechen. Die Niniviten tun auf das von Jona übermittelte Gerichtswort hin Buße, obwohl sie YHWH nicht einmal namentlich kennen. Sie demütigen sich vor Gott, rufen ihn an — mit Schuldbekenntnis und Bitte um Schonung — und ändern ihren Lebenswandel. Ihr König wagt eine Vertrauensäußerung, die inhaltlich israelitischen Bekenntnisformulierungen nahe steht und die fast wie ein intuitives Erfassen von YHWHs Wesen anmutet. Beide heidnischen Gruppen drücken im Gebet jeweils ihre gewonnene Beziehung zu YHWH aus. Das in wörtlicher Rede wiedergegebene Gebet der Matrosen (1,14) lehnt sich sogar an die Gebetssprache Israels an. Durchweg gibt der Erzähler nur die Gebete und Aussagen in direkter Rede wieder, die sich auf YHWH beziehen.

Der Israelit Jona steht in der kultischen Tradition seines Volkes und redet überwiegend zu Gott und Menschen in geprägter Sprache. Doch meistens sind bei ihm die überkommenen Sprachmuster pervertiert. Zunächst reagiert er in Kap. 1 auf YHWHs Anrede nicht verbal, sondern mit Gebetsverweigerung, indem er wortlos die Flucht ergreift und auch auf die Gebetsaufforderung des Kapitäns hin YHWH nicht anruft. Entsprechend richtet er auch Credo (1,9) und Schuldbekenntnis (1,12) nur an die Schiffsmannschaft, nicht als Gebete an YHWH. In höchster Lebensgefahr ruft Jona im Meer dann doch seinen Gott an und, als er ihn gnädig errettet hat, dankt er ihm mit einem Gebet in kultisch geprägter Sprache. In der Extremsituation betet Jona zwar formgerecht; doch erscheint die Sprache seines Psalms dadurch eigenartig gebrochen, daß die konventionellen Metaphern hier buchstäblich auf Jonas Situation zutreffen. Wieder an Land verkündigt er notgedrungen YHWHs Botschaft in Ninive, reduziert die Prophezeiung aber auf das bloße Drohwort. Im Schlußkapitel verkehrt er das Bekenntnis, das eigentlich ein Lobgebet ist, in eine Anklage; das Bittgebet, das von Gott Le-

ben erfleht, wird in seinem Munde zum Wunsch nach dem Tod. Dies steigert sich noch, als er in einem zweiten Stadium seinen Todeswunsch nicht mehr als Bitte an Gott formuliert und auf Gottes neuerliche Frage hin auf seinem persönlichen Standpunkt beharrt, ohne noch Gebetssprache zu verwenden. Jonas Umgang mit dem Gebet im 1. und 4. Kapitel zeigt die Krise seiner Gottesbeziehung: Jona protestiert gegen YHWH, weil dieser sich konsequent so verhält, wie Israel ihn bekennt, nämlich barmherzig und gnädig — und zwar gegen jeden, der sich ihm zuwendet, nicht ausschließlich gegen Israel. Trotz der Krise ist Jonas Beziehung zu Gott nicht völlig zerstört, es gibt noch einen Berührungspunkt, sonst würde er überhaupt nicht mit Gott reden. YHWH bricht den Kontakt zu Jona niemals ab, er spricht den Widerspenstigen an wie ein gütiger Vater, setzt ihn einer erzieherischen Erfahrung aus und versucht geduldig, ihm die göttliche Position einsichtig zu machen.

Das Jonabuch sagt durch die Gebete Grundsätzliches über die Beziehung zwischen YHWH und Mensch aus. Wenn YHWH den Menschen anspricht und sich ihm so offenbart, kann der Mensch Gott — der frei ist, anzusprechen, wen er will — im Gebet antworten. Es setzt das Bekenntnis zu diesem Gott voraus, d.h. die Gewißheit, daß er existiert, und das Anerkennen seiner Macht, der sich der Beter unterwirft und auf die er sich verläßt. In verschiedenen Gebetsformen bleibt der Mensch mit Gott im Gespräch: Er kann in der Not zu ihm um Hilfe schreien, ihm sein Leid klagen, ihn sogar kritisieren, für Rettung danken, Gott im Bekenntnis loben und dabei Gott und sich selbst seines Glaubens, seiner Gottesbeziehung vergewissern. So begleitet das Gebet alle menschlichen Lebenslagen.

Schließlich illustriert das Jonabuch die Verheißung des Gebetes: YHWH erhört die, die sich ihm zuwenden, selbst wenn sie wie die Niniviten nicht einmal seinen Namen kennen, oder wenn sie ihn wie Jona kritisieren. Auf den in welcher Form auch immer betenden und so zu ihm in Beziehung tretenden Menschen läßt sich Gott in jedem Falle liebevoll ein. Diese Verheißung der Gebetserhörung gemahnt schon an das Wort Jesu: "Bittet, so wird euch gegeben" (Mt. 7,7). Jona allerdings mangelt es an der Ergebung in den göttlichen Willen, um die der Christ mit der 3. Bitte des Vaterunsers bittet und mit der er Gott Gott sein läßt: "Dein Wille geschehe".

Institut für Altes Testament
der Universität Hamburg
Sedaustraße 19
D–20146 Hamburg

Karin SCHÖPFLIN

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Erik EYNIKEL, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (OTS 33). Leiden, E.J. Brill, 1996. XIX-411 p. 16,5 × 24,5. Dfl 184 – $199.00

E. hat sich in einer 1989 an der Katholischen Universität von Löwen abgeschlossenen und für englische Übersetzung gründlich überarbeiteten Dissertation viel vorgenommen. Joschijas Reform und die Frage nach der Komposition des Deuteronomistischen Geschichtswerkes hängen zwar aufs engste zusammen, wären aber durchaus Themen, deren Umfang und Komplexität eine je getrennte Behandlung nahelegen können. Man ist gespannt, auf welche Weise und zu welchem Ziel E. die geschulterte Last tragen wird.

Das Buch ist in sechs Kapitel von ungleicher Länge und Gewichtung gegliedert. Die Chance, durch die Disposition inhaltliche Transparenz zu schaffen und Thesen anzudeuten, hat E. nicht genutzt. Wer solches in einer exegetischen Arbeit nicht erwartet, wird den Nutzen der vielen Stellenangaben im Inhaltsverzeichnis für den effizienten Gebrauch des Buches zu schätzen wissen. Der eigenen exegetischen Erschließung des Themas hat E. sinnvollerweise im ersten Kapitel (7-31) "A Concise Historical Overview of the Exegesis of 2 Kgs 22–23 and the Development of Theories Around the Dtr History" vorangestellt. E. weiß selbst, wie problematisch die Etikettierungen "The So-Called Cross School" und "The So-Called Smend School" sind. Daß er sich ihrer dennoch bedient, hat zu respektierende pragmatische Gründe. Was E. bewogen hat, darüber hinaus "The 'School' Around H.-D. Hoffmann zu erfinden, die auch mit Anführungsstrichen ein Phantom ist, bleibt sein Geheimnis. Bezeichnenderweise ist nicht einmal eine Druckseite mit dieser Schule zu füllen.

Mit dem zweiten Kapitel (33-135) "The Regnal Formulae" nimmt E. den ersten eigenen Analyseabschnitt der Arbeit in Angriff. Im Interesse einer begründeten literarhistorischen Situierung von II Reg 22,1-2; 23,28-30 untersucht E. alle Königsbeurteilungen in den Königebüchern. Die Lektüre dieses Kapitels ist nicht gerade spannend, aber wegen vieler exegetischer Details und der argumentativen Auseinandersetzung mit der neuesten Forschung ertragreich. Die favorisierte redaktionelle Stratigraphie läuft im großen und ganzen auf eine Kombination und Modifikation der Ergebnisse von H. Weippert, I. Provan und B. Halpern–S.D. Vanderhooft hinaus. Der Redaktionsprozeß ist in drei Stadien verlaufen — zunächst in den Königebüchern und erst im dritten Stadium das deuteronomistische Geschichtswerk umfassend. Für den Redaktionsprozeß stellen die Sigla der Cross-Schule (Dtr 1, Dtr 2), die von Weippert (RI, RII, RIII) und die von Hal-

pern–Vanderhooft (H[Dtr]hez. H[Dtr]jos, E[Dtr]x) praktikable Näherungswerte dar. Nach E. umfaßt die erste Redaktion (RI – H[Dtr]hez) die Geschichte von Salomo bis Hiskija (nicht wie bei Weippert von Jehoschafat–Joram bis Ahaz–Pekach und nicht wie bei Halpern–Vanderhooft in die Hiskija-Zeit, sondern danach zu datieren), die zweite Redaktion (RII – Dtr 1 – H[Dtr]jos) die Erweiterung der Vorlage bis Joschija (also der "zweite Teil" von Weipperts RII, wiederum im Unterschied zu Halpern–Vanderhooft nach dem Tod Joschijas zu datieren) und die dritte Redaktion (RIII – Dtr 2 – E[Dtr]x) die Geschichte der Monarchie Judas bis zum Ende der Staatlichkeit (durchgeführt in [nach]exilischer Zeit). Man kann sich angesichts des Formel(un)wesens von der Exegese in den Bereich der Mathematik versetzt fühlen. Doch darf der Rezensent sich nicht darüber mokieren. Wer im Glashaus sitzt, soll nicht mit Steinen werfen. Die Evidenz der Analyse von E. ist nicht wesentlich höher oder geringer als die von manchen seiner Vorgänger. Trotz der Freude von E., die Textbasis für das favorisierte Redaktionsmodell über Halpern–Vanderhooft hinaus wesentlich verbreitert zu haben, muß man nüchtern bleiben: Die durch die Königsbeurteilungen gegebene Textbasis hat zwar durchaus eine nicht zu unterschätzende Aussagekraft, ist aber gleichwohl schmal. Sie begünstigt zudem einen gewissen exegetischen Schematismus, der literarhistorische Prozesse nur bedingt transparent zu machen vermag.

Im dritten bis fünften Kapitel — wieso eigentlich drei und nicht ein Kapitel für den zweiten Schwerpunkt der Arbeit? — soll unter den etwas unspezifischen Titeln "Form Criticism" (137-159), "Vocabulary Study" (161-312), "Literary Criticism" (313-326) die Analyse des joschijanischen Reformberichts in II Reg 23 weitere Unterstützung für das vorgetragene Redaktionsmodell liefern. Im Kapitel "Form Criticism" wird die Lektüre zur harten Arbeit. Man begreift lediglich schnell, daß nunmehr W. Richters Methodologie in Geltung stehen soll, allerdings vertieft und verfeinert durch das verdienstvolle Wirken einer ganzen Reihe von Schülern und Kritikern. Taucht man aus den Sigla und Schemata zu Struktur und Syntax des Textes wieder auf, steht ein vergleichsweise schlichtes Resultat vor Augen, bei dem man zu fragen geneigt ist, ob das Ergebnis nicht auch auf weniger komplizierten Wege zu erreichen gewesen wäre. Die Grundfassung von II Reg 23 besteht aus fünf Teilen: Bundesschluß (Vv. 1-3), Kultreform (Vv. 4-20, untergliedert in Vv. 4-9 [Reformen im Jerusalemer Tempel], Vv. 10-14 [Reformen außerhalb des Jerusalemer Tempels], Vv. 15-20 [Reformen im ehemaligen Nordreich und Rückkehr nach Jerusalem]), Passafeier (Vv. 21-23), Nachtrag zur Reform (V. 24), Beurteilung (Vv. 25-27, untergliedert in V. 25 und Vv. 26-27). Sosehr sich die vorgenommene Gliederung fast von selbst versteht, sowenig will einleuchten, daß der klar als Fortschreibung zu erkennende V. 24 als gesonderter Teil aufgeführt wird, da auch anderen Zusätzen eine solche Ehre nicht zuteil wird. Und V. 24 eine textstrukturierende Funktion beizumessen, wäre nur bei übertriebenem Formalismus zu rechtfertigen.

Die nach der formalen Analyse notwendige inhaltliche Erarbeitung von II Reg 23 darf man trotz des Titels "Vocabulary Study" vom vierten Kapitel erwarten, welches mit ca. 150 Seiten das längste des Buches ist. Im

Mittelpunkt des Interesses stehen die beiden Fragen, inwieweit in diesem Text charakteristisches deuteronomistisches Vokabular gebraucht wird und ob Verbindungen zu den drei behaupteten Redaktionsstadien zu erkennen seien. Darüber hinaus werden aber alle Aspekte behandelt, die zur Beurteilung des Reformberichts in literarischer und religionsgeschichtlicher Hinsicht relevant sind. Detailfülle und exegetische Rekonstruktionen dieses Kapitels können in einer Rezension nicht einmal angedeutet werden. Obwohl auch hier die Lektüre nicht gerade kurzweilig ist, besticht dieses Kapitel durch nüchterne und klare Argumentation, bei der alle wichtigen Positionen der neueren und neuesten Forschung berücksichtigt werden und man manche Theorien — darunter auch eigene — eines sanften Todes sterben sieht. Man kann dieses Kapitel ohne weiteres als Nachschlagewerk zum derzeitigen Forschungsstand von II Reg 23 benutzen.

Wenig sinnvoll sind hingegen Position und Funktion des fünften Kapitels "Literary Criticism". Die auf wenigen Seiten dargebotenen Zusammenstellungen von inhaltlichen und phraseologischen Dubletten, Spannungen und Ungereimtheiten kommen hier zu spät. Sie wären — soweit solche Auflistungen überhaupt erkenntnisträchtig sind — bei der Formung des literarhistorischen Urteils im vierten Kapitel von Bedeutung gewesen. An der jetzigen Position stellen sie eine Materialsammlung ohne Auswertung dar. Außerdem bleibt zu hoffen, daß sich in der alttestamentlichen Forschung irgendwann die Erkenntnis durchsetzt, daß Literarkritik und Redaktionskritik mit demselben Erkenntnisinstrumentarium arbeiten und lediglich idealtypisch durch unterschiedliche Leitmodelle bei der Rekonstruktion der Textgenese bestimmt sind: bei der Literarkritik durch das Quellenmodell, bei der Redaktionskritik durch das Bearbeitungs- und/oder durch das Schichtenmodell. Alle genannten Modelle schließen sich nicht gegenseitig aus, weshalb die Aufteilung auf verschiedene methodische Schritte ein Anachronismus ist, der noch vielerorts aus dem exegetischen Grundstudium mitgeschleppt wird. Mag dieses Urteil in seiner generellen Dimension noch strittig sein, zeigt die vorliegende Analyse von II Reg 23 aufs deutlichste, wie sehr hier Literarkritik als gesonderte Methode funktionslos geworden ist. Zu ihr wird — wie nicht anders zu erwarten — abschließend festgestellt: "In the chapter on redaction criticism we will investigate how these elements are related redactionally" (326).

Ob dies dann überhaupt noch geschieht, wird nicht recht klar. Zunächst unterzieht E. im sechsten Kapitel "Redaction Criticism" die umfassende deuteronomistische Reformtheorie H.-D. Hoffmanns einer kritischen, weitgehend ablehnenden Würdigung. Erst daraufhin kommt die Fortsetzung, auf die man seit dem vierten Kapitel wartet.. Nach Meinung von E. hat der Text II Reg 23,1-27 einen komplizierten Werdegang hinter sich, in dem sich mindestens sechs Phasen unterscheiden lassen: erste Phase Bundeserneuerungsbericht II Reg 23,1.2a*a*b.3*.21-23.25* in Verbindung mit Buchauffindungsbericht II Reg 22, zweite Phase Einfügung des Reformberichts 23,4.5aαb.6-8a.11.12*.13-15.18-20, dritte Phase Hinzufügung der Bestandteile mit waw-Perfecta 23,5aβγ(!).8b.10.15d, vierte Phase 23,3*.16-18de.25*, fünfte Phase 23,26-27, sechste Phase Glossierungen 23,2bβ, das "Obergemach des Ahaz" in 23,12 und 23,24 insgesamt. Die Angaben zu 23,18 (zweite und vierte Phase) sind unklar.

Die Korrelierung der ermittelten Phasen mit dem dreistufigen Redaktionsmodell für die Königebücher bzw. auf der dritten Stufe für das deuteronomistische Geschichtswerk gelingt nur bei gleichzeitiger Relativierung der vorliegenden Analyse von II Reg 23. Die dort ermittelte erste und zweite Phase der Textgenese sind beide RII/Dtr 1 zuzuweisen, wobei der Rückgriff auf Lohfinks Theorie einer (vor)deuteronomistischen Kurzgeschichte in II Reg 22–23,3*.21-23, durch deuteronomistische Tätigkeit sekundär mit dem Reformbericht verbunden, Sukkurs liefern soll. Läßt man sich auf die Voraussetzungen Lohfinks ein, kann nur festgestellt werden, daß seine Argumentation weitaus klarer ist als die von E., weil Lohfink bewußt ist, daß redaktionskritische Unterscheidungen durch unterschiedliche historische Situierungen plausibilisiert werden müssen. Grundsätzlich bleibt allemal festzuhalten, daß die Separierung von Buchfund, Bundesschluß und Passa einerseits und von Reformbericht andererseits in ein Dilemma führt. Die literarisch mögliche Distinktion wird historisch wohl durch keine Argumentation wahrscheinlich gemacht werden können. Daß die redaktionellen Querverbindungen in den Königebüchern bei Buchfund, Bundesschluß und Passa fehlen, wird am ehesten mit der — natürlich theologisch stilisierten — Authentizität der Ereignisse zusammenhängen, welche keinen Rückgriff auf Analogien erlauben. Daß demgegenüber der — ebenfalls theologisch stilisierte — Reformbericht überhaupt nicht anders als in intensiver Bezugnahme auf die vorauslaufende Geschichte in den Königebüchern gestaltet werden konnte, versteht sich von selbst und hat notwendig in einem anderen literarischen Genus Gestalt gefunden, ohne daß dies zu redaktionskritischen Überlegungen nötigen müßte. Historische Überlegungen stehen dem warnend entgegen. E. scheint genau diese Balance zwischen der Eigendynamik jeder redaktionsgeschichtlichen Analyse und der stets notwendigen Gegenkontrolle durch ihre Einzeichnungen in eine plausible historische Rekonstruktion nicht recht gefunden zu haben.

Die literarhistorischen Zuweisungen der anderen Phasen der Textgenese von II Reg 23 sind demgegenüber von geringerem Interesse, obwohl auch sie zeigen, daß sich das dreistufige Redaktionsmodell bei der eigenen exegetischen Arbeit von E. an einem größeren geschlossenen Textkomplex wie II Reg 23 als zu starr erweist (und sich auch bei jedem weiteren größeren Textzusammenhang in den Königebüchern als zu starr erweisen würde): Einige Hinzufügungen der dritten Phase der Genese des Reformberichts sind einer Hand zwischen RII/Dtr 1 und RIII/Dtr 2 zuzuweisen, welche unter den deuteronomistischen Redaktoren des Jeremiabuches gesucht werden muß. Schließlich ist mit unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit RIII/Dtr 2 für die vierte und fünfte Phase verantwortlich.

In der abschließenden "General Conclusion" (357-364) konturiert E. noch einmal die beiden eruierten Redaktionsschichten in den Königebüchern und ordnet sie in das Ganze des deuteronomistischen Geschichtswerkes ein, von dem wir freilich nun erfahren, daß es als bewußt gestaltetes Gesamtwerk gar nicht existiert: "The individual books of the dtr history are clearly unified units that do not reflect a comprehensive 'Geschichtswerk'" (363). Stattdessen "we must take into account *different* dtr blocks: one block that only wrote or revised Joshua–1 Sam. 12, perhaps another

(or several) responsible for 1 Sam. 13–2 Sam. (+ 1 Kgs 1–2) and RI's block, revised by RII/Dtr 1 containing only 1 Kgs 3–2 Kgs 23" (364).

Ob E. für die Beurteilung des gesamten deuteronomistischen Geschichtswerkes tatsächlich ein tragfähiges Fundament gelegt hat, wird man angesichts der gestellten Anfragen an die vorgelegte Analyse bezweifeln dürfen. Obwohl das Buch vor der Publikation noch gut drei Redaktionsgänge hätte vertragen können — z. B. sind die deutschen Zitate häufig sehr fehlerhaft —, leidet es jedoch keinen Zweifel, daß der Verfasser einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Forschungslage in den Königebüchern geleistet hat, wofür ihm herzlicher Dank gebührt.

Sedanstraße 19
D-20146 Hamburg

Hermann SPIECKERMANN

Hans Joachim STOEBE, *Das zweite Buch Samuelis* mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen (Kommentar zum Alten Testament Band VIII 2). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1994. 550 p. 25 × 17. DM 350,—

Some twenty-one years after Hans Joachim Stoebe's commentary on 1 Samuel appeared, the fruit of his long and careful investigation into 2 Samuel is now available. Following the format in the 'Kommentar zum Alten Testament' series, after the Introduction the text of 2 Samuel is divided into pericopes, with a translation, extended textual notes and a commentary for each of them. Following some of the pericopes there are occasional excursus on some of the more debated questions such as David's capture of the city of Jerusalem and the Millo (167-174) or the Davidic covenant (238-241). The overall division of the chapters of 2 Samuel reflects Stoebe's vision of three distinct sections recounting the story of David's reign (chapters 1–8; 9–20; 21–24). Although the middle section covers the material which since the time of Rost has been conventionally called the *Thronfolgegeschichte*, Stoebe follows some recent studies (e.g. P. R. Ackroyd, "The Succession Narrative (so called)", *Int* 35 [1981] 383-396) in taking exception to this title, and calls these chapters simply "Davids Weg in der Macht". The commentary concludes with the author's closing reflections on the theological contents of 2 Samuel (534-539), followed by indices and, at the end, a *Zeittafel* published by A. Jepsen in 1970 which covers the time from the second millennium to the Persian period.

The information given at the end of each section on grammatical, philological and text critical questions, along with Stoebe's explanations of the historical, exegetical and theological importance of each of the texts, provides the user of this commentary with a thorough analysis of the biblical text. The amount of bibliographical material which the author has examined and discussed makes this an extremely valuable source for any study of 2 Samuel. The only negative note that might be introduced here is that the book would have profited from a closer proofreading, especially of non-German names and book titles.

In his overall analysis of 2 Samuel, Stoebe is quite sensitive to the differing pictures of the history of David and Israel which are presented in each of the large sections as mentioned above. He calls into question the view that 1 Kgs 1–2 was originally a part of the 'Succession Narrative' (already in 1969, cf. "Geprägte Form und geschichtlich individuelle Erfahrung im Alten Testament", *Congress Volume Rome 1968* [VTS 17; Leiden 1969] 212-219, 215), and suggests that the situation described in 1 Kgs 1–2 was different from that of 2 Sam 9–20. Each of the three sections presents an originally independent view of the history of David and Israel (45). He bases this not only on the question of contents, but also on how each of the sections judges this history. According to him, any view of exactly when these three parts were joined together must remain open, although the main redaction of the present shape of the book is due to the Deuteronomist (47).

One of the most important elements of this entire history is that of David's legitimation. As Stoebe points out (25), this question cannot be separated from that of the monarchy itself. This is an important observation, for it may well be that there is such a fascination with the person of David, as well as with a desire on the part of many analysts of the text to ascribe a fairly large portion to the (deuteronomistic) editorial activity, that the question of the monarchy as a new form of being for Israel, and one which was willed by God, has received less consideration (25). At the same time, however, one must admit that if the interest of a deuteronomistic, or later, editor was to exalt the monarchy, at a time when the people perhaps needed encouragement about the Lord's concern for them during the exile, this attempt to restore confidence in the monarchy and in the Lord's faithfulness to his promises would naturally focus on the fortunes of David and on the Lord's intervention in his life.

Stoebe points out, quite rightly, that in the second book of Samuel the expressly theological statements such as 2 Sam 11,27; 12,24; 17,14 are really too few. He observes that in spite of their small number, they indicate that the story itself is not "pragmatic history, but recognizes the Lord and Master of history" (39). He goes on to say that we cannot be certain when these theological accentuations were added to the text. This observation, which is a judicious one, prepares the way for him to call into question the extent of the deuteronomistic intervention in the text, since it allows for the possibility that the stories were already theologically oriented before that time. At no time in their history were the stories recounted here simply historical accounts — rather, they had a theological foundation from the beginning.

A question which, according to Stoebe, is redactional but which goes beyond merely redactional considerations, is the relationship between the Yahwist traditions and the early monarchy. He declares himself 'conservative' in this regard, and is "more and more convinced" that "at least important parts of the Yahwistic thought and tradition material" were actively taking shape during this period (50). In this regard it is perhaps significant that many of those whose thinking goes in this direction start from Pentateuch studies and come to see the relationship with the David stories rather than vice versa.

The question of the relationship between the Yahwist traditions and the David stories naturally involves the author's view concerning the deuteronomistic redaction(s) and the amount of material to be assigned to Dtr. Looking at 2 Sam 3,9-10, for example, Stoebe (129) maintains that Abner's oath in v. 9 comes "mit Sicherheit" from the narrator of the story of David's rise since it involves David's legitimation, a question which would not have come from the Dtr. In this he is following J. Grønbæk, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15 – 2. Sam. 5)* (Copenhagen 1971) 238, and T. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund 1976) 44. T. Veijola, *Die ewige Dynastie* (Helsinki 1975) 59-60, shows the similarity between Abner's oath in v. 9b and that of David in 1 Kgs 1,30 and assigns vv. 9-10 to DtrG as a statement of legitimation which expresses that the divine plan is realized "auch auf die gegnerischen Seite und ohne Davids Zutun" (60). Such divergent views show how differently the question of David's legitimation may be conceived. Stoebe (129; cf. also A. Caquot – P. de Robert, *Les livres de Samuel* [Genève 1994] 389) distinguishes between the vague allusion in v. 9b to a divine promise made to David and the explanation of it in v. 10. According to Caquot – de Robert, the reference to "from Dan to Beersheba" (cf. 1 Sam 3,20) and the anachronistic mention of Judah are signs of the Zadokite writer, while v. 9b seems to refer to a divine oracle (cf. also 1 Sam 25,30). There are perhaps references to the consultation carried out by Ahimelek in 1 Sam 22,10 or to an episode which would have been replaced by the Zadokite story of the anointing of David in 1 Sam 16. Such explanations may be rather hypothetical, but in any event, Stoebe asks how far in a much later time such a legitimation of David would have been considered important, and concludes that the Abner's oath in v. 9 must belong to a period earlier than that of one of the Dtr editors.

Again in the opening verses of 2 Samuel 5 Stoebe is more parsimonious in his assignment of Dtr material. While he agrees with Noth and Veijola that vv. 4-5 belong to the Dtr redaction (154), he disagrees with Veijola, Schulte and McCarter on vv. 1-3. According to Stoebe, v. 3 is older than vv. 1-2, and, although it is not possible to assign a definite time to their composition, vv. 1-2 are probably not much later than v. 3 itself (155). Thus none of these verses, nor the expression *nagîd*, need be assigned necessarily to Dtr (against Veijola, *Die ewige Dynastie*, 63-66).

W. Dietrich – T. Naumann, *Die Samuelbücher* (Erträge der Forschung 287; Darmstadt 1995) 74, registered their disagreement with Stoebe's view of the process of formation of the History of David's Rise in 1 Samuel 16–31 which he delineated in his commentary on 1 Samuel. This commentary on 2 Samuel appeared too late for them to take it into consideration, bu they will probably have similar objections to the views presented here as well. Even though one may not always be in agreement with a particular vision of the history of composition of sections of these books, the objections to these positions which have acquired a certain consensus among many exegetes are far-reaching, and must be seriously taken into consideration, especially from someone who has devoted so much study to the books of Samuel. The fact that such a divergent

viewpoint can be put forth attests to the richness of the text of 2 Samuel which, in spite of the long history of its study, has not yet yielded all of its secrets and is still fertile ground for scrutiny and interpretation.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Stephen PISANO, SJ

Brigitte SEIFERT, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch* (FRLANT 166). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 285 p. 16 × 23,5

Although much has been written about the portrayals of God within the book of Hosea, Brigitte Seifert succeeds in shedding some new light on this topic in her dissertation, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*. One of the reasons for this is that her work is informed by modern metaphor theory. In the preface, a profoundly theological question is presented as the *Leitmotif* of the study: Is it possible to speak adequately about God, using human language? Systematic theologians might therefore find interest in this exegetical book. Substantial parts, above all the lengthy discussions of different notions of analogy and revelation (66-85), seem to have been written with such an audience in mind. Indeed, one of the author's explicit aims is to promote the dialogue between Old Testament exegetes and systematic theologians: "die Fragen der alttestamentlichen Exegeten mit denen der Systematiker zu konfrontieren, um — wenn möglich — beide miteinander ins Gespräch zu bringen" (86).

The first part of the book deals with metaphor theory. It is, on the whole, informative and well-written. Seifert's presentation covers a wide span, starting with a brief (perhaps too brief) summary of Aristotle's writings on the subject of metaphor. At an early stage, the reader is introduced to the issues where modern metaphor theory has broken with the inherited view that was taught within classical rhetoric. According to the new consensus that has emerged, metaphors cannot be substituted by allegedly more adequate literal expressions. On the contrary, they have a unique cognitive function. Succinct accounts of the contributions made by some of the most influential writers on this topic in the 20th century — Ivor Richards, Max Black, Monroe Beardsley, Harald Weinrich, and Paul Ricoeur — are supplemented with insightful discussions of the strength and weakness of each theory. A strictly chronological mode of presentation would perhaps have been preferable, but this is of course a marginal note of criticism.

For some reason, Seifert has here restricted the scope to literature available in the German language. (This is strange, in the light of the observation that Seifert has used several English works for the exegetical part of her study.) Since the most important studies by Richards, Black and others have been translated into German, this need not be a major

disadvantage. Occasionally, however, the author's lack of a direct access to the Anglo-American discussion leads to oddities. For instance, the innovative ideas presented by George Lakoff and Mark Johnson in their pivotal work *Metaphors We Live By* (Chicago 1980) are here apparently ascribed to a German New Testament scholar (16).

Among Old Testament scholars trying to bring modern metaphor theory to bear on the analysis of biblical metaphors, only a few are mentioned. Seifert maintains that Old Testament scholars have paid relatively little interest to modern metaphor theory and its application; but she fails to mention the contributions made by, among others, D. Bourguet (1987), K. Nielsen (1989), and M. Brettler (1989). Whereas the section devoted to the work of Anders Bjørndalen deals almost entirely with J. B. N. Reichling's linguistic theory, the discussion of Matthias Krieg's study is thorough and thought-provoking. Like several other biblical scholars before her, Seifert opts for Max Black's interaction view as a suitable theoretical basis for the exegetical analysis. The minor modifications made by her seem to be improvements. Black's theory is attractive due to its ability to explain metaphor's genuinely creative capacity. Seifert's study finely demonstrates its applicability to the study of literature (see e.g. the analysis of Hos 7,11-12 on pages 167-170). But does the notion of interaction really offer an apt model for the interpretation of religious metaphors? While arguing that the acknowledgment of God's antecedent self-revelation in history constitutes a presupposition for the correct understanding of biblical metaphors (77, 86), Seifert in fact deprives metaphor of its revelatory force. At the same time, she departs from the common ground of non-confessional scholarly discourse.

What is missing in the introduction is a section dealing with questions of authorship, redaction, and composition as regards the object of the analysis, the book of Hosea. A discussion of the setting, or situational context, of this prophetic proclamation would also have been helpful. To some extent this is compensated by the excellently up-dated section on the religious situation during the 8th century BCE in the Northern Kingdom (243-246). But why has this section been placed after the textual analysis, as part of the final chapter which presents the results of the investigation?

The bulk of Seifert's book consists of analyses of selected passages from the book of Hosea. Interesting observations are registered on almost every page. It is therefore regrettable that texts from different parts of the book have been grouped together and placed under headings like "Betrogene Liebe", "Drohendes Verderben", or "Unbegreifliches Erbarmen". This arrangement would seem to underestimate the role of the literary context, as well as the degree of thematic and theological complexity of each of the passages treated. At times, moreover, the presentation is flawed by an apologetic tendency, an ambition to reconcile the results of the textual analysis with current theological opinions, or to defend the text's ideology (see e.g. 137-138, where the feminist critique of the marriage metaphor in chs. 1–3 is refuted). However, it is not possible to discuss the exegesis in detail here.

I find it more worthwhile to concentrate on a critical evaluation of Seifert's concluding statements regarding the function of "god-metaphors" (*Gottesmetaphern*) within Hosea's prophetic proclamation (250-263). In several instances, these are quite convincing. Thus Seifert is able to draw interesting conclusions from the fact that some metaphors of divine activity are expressed solely by means of a verb. Together with other observations this feature could indicate a conscious resistance (on the part of the prophet/author/redactor) against linking YHWH with a fixed, static representation. By means of its vast array of rapidly changing metaphors. Seifert points out, the book of Hosea highlights the many-sidedness of the one God (259-260). At the same time, the notion of divine transcendence, or radical otherness is safeguarded. In this connection, Seifert (224-225, 263) correctly draws attention to the significance of the saying in Hos 11,9, which seems to serve as a reminder that all anthropomorphic representations of the divine are, in the last resort, inadequate. (Cf. Eidevall, *Grapes in the desert: Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4--14* [ConBOTS 43; Stockholm 1996) 229, where a similar point is made.)

Seifert's conclusions are all based on sound observations. In some cases, though, the picture presented is too smooth and symmetrical, too perfected to be true. In real life and literature there is no rule without an exception; but according to Seifert the prophet Hosea's proclamation was governed by strict and absolute rules. It is thus evident that (the author/redactor[s] of the book of) Hosea shows a predilection for similes (using the particle כ, 'like'), especially when it comes to depictions of YHWH (not infrequently taking the form of divine self-presentations). In other words, the textual material exhibits a tendency to avoid metaphors of the type "YHWH is x". Now, Seifert may well be correct in interpreting this feature as reflecting a conscious reluctance against using utterances that could possibly be misunderstood as implying identity statements concerning the divine nature (251). But there appears to be at least one exception to this rule, in 5,2: "I will be a מוסר to them all". Although the exact translation is uncertain ("chastisement" or "fessel"?), there can be no doubt that this saying should be construed as a divine threat. It is therefore surprising that Seifert (90, 142) declares that it is part of a passage (5,1-7) containing prophetic speech; in other words, that the emphasized "I" refers to the prophet. This interpretation cannot find support in a single Hosea commentary. Indeed, it looks like a desperate attempt to get rid of evidence that might disturb the picture. There is no reason, as I see it, to assume that the accusations in 5,1-2 are delivered in the name of Hosea, rather than in the name of YHWH. And I regard it as even more unlikely that the prophet in 5,3 should claim to be omniscient like God (as implied by Seifert's proposal!).

At one point, Seifert's effort to present a coherent and systematic picture of Hosea's teachings has led to a gross generalization that fails to do justice to the complexity of the biblical text. She maintains that animal (or: predator) metaphors are employed to depict divine destructiveness, while anthropomorphisms, with the exception of 7,12, are used to describe YHWH's salvific activity, which is seen as the deity's "primary" activity

(254-255). Apart from the dubious underlying conception that Hosea or his contemporaries should have regarded theriomorphic and anthropomorphic speech as constituting two distinct categories, this conclusion cannot be sustained by a close examination of the textual material. It is, to begin with, easily demonstrated that destructive divine activity is also described by means of anthropomorphic metaphors in cases other than the fowler metaphor in 7,12. For instance, the deity acts like a judge and/or prosecutor in several passages (e.g. 4,1-3; 5,1-2; 12,1.15). On the other hand, the lion metaphor in 11,10 is part of a proclamation of salvation. The latter problem Seifert "solves" with the help of redaction criticism (226). It is of course possible that the saying in 11,10 (or some part of it) represents a later, or "secondary" addition to the text; but there is no scholarly consensus on this issue. If one adds the observation that other *Gottesmetaphern* that do not seem to fit the picture. (viz. the dew and tree similes in 14,6.9), are likewise held to be "secindary", it is difficult to evade the conclusion that a certain measure of circular reasoning has been involved. The crucial methodological question concerning the criteria for distinguishing between "authentic" and "secondary" passages is not addressed by Seifert. In the light of the recent discussions in this field, her optimism regarding our possibilities of recovering the prophet's *ipsissima verba* seems unwarranted.

These points of criticism, or disagreement, should not be allowed to overshadow the fact that Brigitte Seifert has accomplished an important investigation. The result is an impressive book, which can be recommended not only to biblical scholars specializing in Hosea and to systematic theologians, but to all who are interested in the application of metaphor theory within biblical studies.

Tvärgatan 23 Göran EIDEVALL
S-243 32 Höör
Sweden

Raymond F. PERSON, *In Conversation with Jonah. Conversation Analysis, Literary Criticism, and the Book of Jonah* (JSOTSS 220). Sheffield, Academic Press, 1996. 204 p. 16 × 24. £30.00 – $45.00

Conversation is a critical component of biblical prose, but it also poses significant challenges for interpretation. Person examines the conversations in Jonah from the perspectives of linguistics and reader-response criticism in an attempt to determine how the structure of dialogue contributes to the meaning of the book. Chap. 1 introduces the linguistic theory employed; chap. 2 analyzes Jonah using this methodology. Chap. 3 describes the narrative in terms of plot, character, atmosphere, and tone. Chap. 4 applies reader-response criticism to Jonah. Chap. 5 surveys the ways in which the conversations in Jonah have been read. This review focuses on Person's application of linguistic methodology to the conversations in Jonah.

Person's linguistic analysis derives primarily from Conversation Analysis, a sociolinguistic discipline which examines oral dialogue to determine the social and pragmatic principles whereby speakers (and hearers) negotiate, structure, and interpret conversation. The primary contribution of Conversation Analysis has been the observation that conversation is fundamentally structured in terms of contiguous, alterning turns of talk, known as "adjacency pairs". The first part of an adjacency pair produces the expectation of a relevant and acceptable rejoinder in the second part. For example, a question by one speaker in the first part prompts an answer by the second speaker in the second part. The pragmatic function, or purposive intention of the speaker, of the first part (e.g., to elicit information by way of a question), then, constrains the pragmatic function of the second part (in this case, to supply the information requested), provided that the second speaker wishes to be cooperative. Second parts differ, however, in the degree to which the second part is socially preferred or dispreferred. The cultural ranking of second parts as preferred or dispreferred is known as preference organization.

Person's explanation of linguistic theory is clear and informed, with two minor exceptions. First, although Conversation Analysts argue that preferred responses often have certain structural linguistic correlations (e.g., preferred responses tend to be short and straightforward, dispreferred responses tend to be long and complex), it is potentially misleading for Person to insist that preference organization relates to *linguistic structures* (his emphasis) (16). Because the adjacency pair is pragmatically, rather than linguistically, structured, the specific linguistic structures employed within adjacency pairs do not relate directly (and indeed, cannot relate directly) to preferential structure. Second, Person describes characters who produce preferred parts as having "an excellent control of language in their predisposition to participate in adjacency pairs with preferred seconds" (67). But the production of preferred seconds has nothing to do with the speaker's "linguistic competence" or "excellent control" of language, but rather with a speaker's interactive or social skills. Certainly, speakers may produce preferred or dispreferred seconds regardless of whether their rhetoric is eloquent or clumsy; conversely, both grammatically felicitous and grammatically ill-formed utterances may count as preferred or dispreferred seconds.

More problematic is Person's reliance upon English for many of the guiding presuppositions concerning adjacency pairs and preference organization (in spite of the disclaimer, 19 n. 10). Dispreferred seconds in English are commonly more elaborate and complex than preferred seconds and are often introduced with a delay, a preface, or a reason for the dispreferred response. But these characteristics of dispreferred parts must be *demonstrated* for responses in Biblical Hebrew. Although some of these features are present sometimes in Biblical Hebrew, the non-colloquial nature of speech in the biblical text precludes the use of dysfluencies, delays, and repairs, which often preface dispreferred responses in spoken English. Because the central notion of adjacency pairs relates to what is *socially* acceptable, cooperative, and relevant, the social and linguistic

speech conventions that are represented in the biblical text must be carefully delineated.

This problem can be illustrated with Person's analysis of the adjacency pair in Jon 4,9. Person identifies this adjacency pair as that of question-answer. The question inquires about the legitimacy of Jonah's request to die and means "Is your request legitimate?" (46). As a rhetorical question, it also implies "Is your life really so miserable that you want to die? I think not" (130). He interprets Jonah's answer as angry because it provides "no new information" and "the words he uses are simply a reworking of the question into a declarative sentence with his previous request in 4,3 implied" (78; also 45, 61 n. 20, 130). But Jonah's answer cannot be interpreted as one given in anger solely on the basis of the rewording of God's question into a statement. Indeed, in Biblical Hebrew the *only* way to answer a yes-no question in the affirmative is to echo all or part of the question (see Edward L. Greenstein, "The Syntax of Saying 'Yes' in Biblical Hebrew", *JANES* 19 [1989] 51-59). Contrastively, in English when the reply to a yes-no question involves a verbatim rewording into declarative mode (as opposed to a simple "yes"), the response is indeed angry, or at least highly marked.

Another illustration of this problem involves the claim that the adjacency pair blame-denial is preferred over blame-admission (19-20). Here Person's analysis precisely follows the claim of Conversation Analysts that denial is the preferred response after blame. They make this claim, however, because utterances of denial in English are usually short and without hedges, delays, prefaces, etc.; that is, denials usually have linguistic structures similar to those of preferred responses after other kinds of first parts. Contrastively, responses that contain an admission of guilt are often delayed and give an account of the reason for failure; that is, admissions of guilt have linguistic structures similar to those of dispreferred responses after other first parts. But to determine the kind of response that is preferred or dispreferred after blame, one ought to examine what is socially preferable after accusations of blame and then examine the linguistic strategies employed by speakers to negotiate a preferred response. Within the biblical text, various examples of adjacency pairs containing accusations of blame would suggest that in some pragmatic contexts a rapid, straightforward acknowledgement of guilt is often preferred over denial (see, for example, David's response to Nathan's accusation in 2 Sam 12,13 'I have sinned against YHWH').

It is this problem, the problem of knowing whether or not the analysis of the adjacency pair is justified, that proves so difficult. It should be noted, however, that this difficulty is largely a result of the linguistic theory that Person employs. Because Conversation Analysis depends crucially upon the cultural norms of the language community and upon the pragmatic context of the specific speech situation, it is potentially linguacentric. And because Conversation Analysis was developed by native speakers of English and had as its focus oral (not written or literary) language, determination of adjacency pairs in English oral conversation was relatively straightforward. But in an ancient literary text, arriving at a correct analysis of adjacency

pairs requires the examination of a large number of examples as well as an understanding of the literary convention for representing conversation in prose. The book of Jonah does not afford such an opportunity for extensive analysis. In forty-eight verses, there are only twenty instances of direct speech and, by Person's analysis, one instance of indirect speech, and about twenty-five adjacency pairs.

Person is correct to emphasize that represented speech is constructed dialogue, that is, it is not a verbatim report of any speech event (23). He sees constructed dialogue in Biblical Hebrew as represented by direct speech, indirect speech, and reported consequences. Of these three categories, direct speech and indirect speech are left unexplained and largely unexamined. This is unfortunate, for Jonah exhibits a number of interesting features. When direct speech is introduced with two speech verbs (five times), the speech usually represents either a prayer/cry to YHWH or pronouncement to Nineveh; it is thus structurally significant. Direct speech introduced with לֵאמֹר appears three times — twice in the common prophetic formula. In one occasion (3,7), multiple speech verbs and לֵאמֹר appear together to introduce speech; this construction is relatively rare in biblical narrative (see, for example, 1 Sam 26,6). It is used here to emphasize both the phatic nature of the speech event and its non-prototypically dialogic nature as being produced iteratively, undoubtedly by individuals other than those who were at its source (the king and his nobles).

Indirect speech in Jonah is infrequent. In one instance, the quotation is represented with an infinitival clause (4,8 וַיִּשְׁאַל אֶת־נַפְשׁוֹ לָמוּת 'he asked his soul to die'); this is the only instance of indirect speech that Person recognizes. Somewhat more frequently speech events are represented in the narrative without overt representations of the speech content (whether direct or indirect), a situation that he describes as "reported consequences". For example, in seven cases only the speech event is mentioned (e.g., 1,5 וַיִּזְעֲקוּ אִישׁ אֶל־אֱלֹהָיו 'Each man cried out to his god'). Precisely what was said is left unspecified. In one instance, however, the content of the speech may be retrieved from the following narrative (2,11 וַיֹּאמֶר יְהוָה לַדָּג וַיָּקֵא אֶת־יוֹנָה אֶל־הַיַּבָּשָׁה 'YHWH spoke to the fish [indirect speech as diegetic summary] and it vomited Jonah onto the dry land'). Clearly, God commanded the fish to vomit out Jonah, but this information is only relayed by the narrator and is not represented as speech. Another interesting example appears in 3,6: וַיִּגַּע הַדָּבָר אֶל־מֶלֶךְ נִינְוֵה 'The word/matter reached the king of Nineveh'; though this example does not seem to be analyzed by Person. Here speech is represented solely as diegetic summary; there is no mention of the speaker, but only that the information reached the king; the actions of his response are narrated in the remainder of the verse.

One problem with Person's category of "reported consequences" is that it is often difficult to know how sentences representing reported consequences should be integrated into adjacency pairs. This can be demonstrated by comparing Person's analysis of the adjacency pairs in 4,7; 2,1, and 4,6. In each instance, the adjacency pair is request-compliance and the first part is introduced with the verb מנה 'to appoint', understood by

Person as a speech verb. Note. however, the differing relationship of the reported consequences in the second part to the first, according to Person's analysis. In 4,7, the request is directed to a worm ('God appointed a worm at dawn on the next day'). The second part represents the worm's non-verbal compliance with God's implicit request ('So it struck the *qiqayon* plant'). In 2,1, YHWH's request is directed to a fish ('YHWH appointed a fish to swallow Jonah). However, Person's second part describes not the response of the fish to YHWH's request, but the effect of the fish's response upon Jonah ('Then Jonah was in the belly of the fish three days and three nights'). Properly speaking, however, the response to the first part — the fish's swallowing of Jonah — is only implied in the narrative. In 4,6, the first part depicts YHWH appointing a *qiqayon* plant ('YHWH God appointed a *qiqayon*'). But curiously, Person does not analyze the following sentence as the second part, even though it represents the response of the plant to YHWH's appointing ('So it grew up over Jonah to become a shade over his head and to save him from his distress'). Indeed, he identifies as the second part Joanh's emotional response to the plant's action in the next sentence ('Then Jonah rejoiced greatly over the *qiqayon* plant'). The problem with these examples is that Person provides no clear criterion by which to decide when non-speech actions function as or count as a rejoinder to a first part that represents speech. One way out of this dilemma would be to suggest that a second part depicting "reported consequences" properly occurs only when the addressee of the first part is depicted as engaged in actions that respond to the first part's speech event (as in 4,7).

Having established three ways in which constructed dialogue may be represented in narrative — direct speech, indirect speech, and reported consequences — Person makes the following claims concerning tbeir distribution within adjacency pairs: (1) first parts tend to be in direct speech (26, 77); (2) preferred second parts tend to be in reported consequences (26, 77); (3) dispreferred second parts have two opposing tendencies — to be represented as longer and more developed instances of direct speech, or to be represented as reported consequences or indirect speech (27-28, 77-28). The first claim (that first parts tend to be in direct speech) is corroborated by data from the Torah and Former Prophets; indirect speech may appear in the first part, but it is significantly less common. The other two claims can only be evaluated by considering them within the context of adjacency pairs whose first parts contain a request or command — most adjacency pairs in Jonah (18 total) fall into this type. After a request or command, preferred parts tend to be represented by the narrator's notice that the requested action was carried out; dispreferred parts tend to be represented as a full form of direct speech or by a reduced form of indirect speech or reported consequences. The second and third claims are correct *when the first part is a request*, though the second claim must be amended in one respect. A preferred response may also be completely unrepresented in the narrative. That is, when a command is given in biblical narrative, the assumption of the narrative is that the command is carried out and the fact of its execution need not be stated explicitly (see, e.g., Gen 18,6-8; 26,11;

Exod 1,22; 5,13; Josh 1,10-11; 3,3-4). These examples suggest that the failure of the narrator to specify that Jonah called out to his god (1,6) does not necessarily mean that he refused to do so (as Person suggests on 49). After parts that are not requests, however, Person's second and third claims concerning second parts cannot be substantiated absolutely. Indeed, other types of first parts (e.g., greetings, questions, assessments, blame) do not lend themselves to second parts represented with reported consequences.

In extending the present analysis to a wider corpus, there are two ways in which the description could be improved. First, one of the major criticisms of Conversation Analysis is that the categorization of adjacency pairs tends to be intuitive, a kind of "folk metalinguistic". Person's categorization of first parts into five types (request, offer, assessment, question, blame) will almost certainly need to be expanded to reflect a more comprehensive set of metaterms. Such a categorization could also benefit from a correlation of the type of speech event to the metapragmatic (or speech) verb that introduces the quotation; for example, those instances in which a command is introduced with צוה ('to command'). Second, many (if not most) utterances play more than one pragmatic role within a dialogue, as Person himself recognizes (77 n. 53, 113). The analysis of multiple functions for adjacency pairs is a critical theoretical problem with which Conversation Analysis must grapple.

Nonetheless, the analysis of conversation in Jonah that Person has presented is successful in a number of respects. He has highlighted the importance of dialogue and its structural significance for biblical narrative. He has shown how the first part of an adjacency pair produces the expectation of a relevant and acceptable response; where a response is absent, a gap is opened up that the reader must attempt to fill. He has shown that the linear order of narrative may be displaced chronologically in order to place the second part of an adjacency pair immediately after the first part. This observation provides an explanation for the placement of the account of the Ninevites' repentance in 3,5-10 immediately after Jonah's oracle, even though chronologically it probably followed the account of Jonah's anger in chapter 4. Finally, he has illustrated the complexities of applying linguistic theories which were developed for the analysis of oral communication to an ancient text. Indeed, the book of Jonah, though small in size, exhibits extraordinary literary complexity in its representation of conversation. Person's application of Conversation Analysis to the dialogues of Jonah have illuminated the difficulties and pointed toward a resolution.

University of Wisconsin, Madison
Madison, WI 53706-1558 USA

Cynthia L. Miller

Cynthia L. MILLER, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative. A Linguistic Analysis* (HSM 55). Atlanta, GA, Scholars Press, 1996. xx-466 p. 15 × 22,2. Cloth: $44.95

Gründliche textgrammatische Analysen sind in der alttestamentlichen Exegese fast ausschließlich Domäne der englischsprachigen Literatur. Obgleich Leistungsfähigkeit und methodische Stringenz der Textgrammatik noch gewissen Zweifeln unterliegen — vgl. das herablassende Urteil von B. K. Waltke – M. O'Connor, *Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake, Indiana 1990] 55: "The grammatical analysis of Hebrew discourse is in its infancy. As an infant, it offers little help for the many problems of grammar which have not been well understood." —, gereicht es z.B. der deutschsprachigen Exegese zum großen Nachteil, daß sie überwiegend selbst grundlegende Werke aus diesem Bereich nicht einmal zur Kenntnis nimmt. Dissertationen, Habilitationsschriften und Kommentare, deren grammatischer Horizont bei Gesenius-Kautzsch (1909!) beginnt und endet, beweisen es zur Genüge. Hier könnte die Monographie Frau Millers, die überarbeitete und erweiterte Fassung ihrer Dissertation an der University of Chicago, eine Schneise schlagen, da sie gründliche, nicht einer einzigen Schule verpflichtete linguistische Analysen mit breiter hebraistischer Information, umfangreicher Arbeit am hebräischen Text, umfassender Literaturkenntnis und leicht verständlicher Darstellung verbindet. Die angestrebte Integration biblischer und linguistischer Studien erscheint gelungen; Konsequenzen, die sich aus ihrer linguistischen Beschreibung und Deutung sprachlicher Fakten im hebräischen Text z.B. für zurückhaltendere Literarkritik oder für eine detailliertere Formbeschreibung ergeben, deutet sie zwar nur an, sie liegen aber offen zutage.

M. untersucht die linguistischen Formen der Rede, soweit sie in alttestamentlicher Prosa belegt sind, nach ihrer Distribution und ihren pragmatischen Funktionen in Gespräch wie Erzählung. Als Korpus wählt sie Gen – 2 Kön mit ca. 4500 Belegen, bezieht gelegentlich Sätze anderer alttestamentlicher Bücher ein und verwendet die Briefe althebräischer Epigraphik als Kontrollkorpus. Sie unterzieht nach einer kurzen forschungsgeschichtlichen und methodischen Einführung (Kap. 1) zunächst die überlieferten Termini "direkte", "indirekte" und "erlebte Rede" einer linguistischen Klärung und diskutiert diejenigen Kriterien der Unterscheidung direkter und indirekter Rede, die im Hebräischen wirksam sind (Kap. 2). Anschließend stellt sie die in ihrem Korpus belegten syntaktischen Varianten der indirekten (Kap. 3) und der direkten (Kap. 4) Rede vor und analysiert die vielfältigen Funktionen einerseits der Reden in Gesprächs- wie Erzählkontext (Kap. 5), andererseits der Redeeinleitungstypen (Kap. 6). Zu vielen bereits bekannten Problemen erhält man durch die Korpusuntersuchung statistisch solide Auskünfte, M. zeigt aber auch, welche neuartigen fruchtbaren Fragen an dieses Textmaterial gestellt werden sollten.

Einleuchtend begründet M., warum ihres Erachtens Beispiele der in modernen Literaturen so beliebten "erlebten Rede" ("free indirect discourse, quasi-direct discourse") im AT fehlen; die am nächsten kommenden Sätze mit והנה bezeichnen stets visuelle Wahrnehmungen, geben nie-

mals die Rede eines Akteurs wieder und sind nie einem Satz mit Redeverb untergeordnet. Auch die, zwar wohl begründete, Unterscheidung "direkte" vs. "indirekte Rede" wird den hebräischen Befunden nur begrenzt gerecht. Die pronominale Deixis und entsprechend das Verhältnis der deiktischen Zentren der redenden Person und des die Rede referierenden Autors/Sprechers zueinander waren schon bisher Hauptunterscheidungskriterium. Weiter führen ihre folgenden Beobachtungen: indirekte Rede kennt keine Zeit- und Ortsdeiktika (mit minimalen Ausnahmen), Vokative, Ausrufe bezeichnende Interjektionen, wegen der syntaktischen Abhängigkeit von der Redeeinleitung keine Imperative, auch keine Satzfragmente, sie kann nur in eine direkte, nicht in eine weitere indirekte Rede eingebettet sein.

Sehr gewöhnungsbedürftig ist indessen, wie weit M. den Begriff "indirekte Rede" faßt: neben den satzartigen Ausdrücken rechnet sie auch Infinitivkonstruktionen (z.B. "er befahl ihm, *dies zu tun*") und Nominalphrasen ("er berichtete ihm *all diese Worte*") darunter, so daß der Satz "folgendes sollst du sagen" nach ihrer Terminologie ein direkter Redesatz ist, der als Objekt eine indirekte Rede (= *folgendes*) enthält. In diesem Fall ist von der indirekten Rede nur noch deren Faktum und ein unspezifischer deiktischer Verweis auf ihren Inhalt erhalten, gar nichts dagegen von ihrer Form. Ein direkter Redesatz enthält ja doch in der Regel einen (formal u.U. stark reduzierten, durch Tilgungen verkürzten, aber aus dem Kontext rekonstruierbaren) Sachverhalt; dasselbe gilt in der klassischen Grammatik auch von der indirekten Rede; "diese Worte" gibt dagegen keinen Sachverhalt wieder, sondern ist ein einpoliger nominaler Satzteil, der sich lediglich semantisch auf eine Rede bezieht; insofern ist dies nicht nur ein syntaktischer, sondern auch ein semantisch-pragmatischer Unterschied zur satzhaften indirekten Rede.

Daß M. Infinitivausdrücke mit satzartigen Formulierungen als Realisierungen indirekter Rede zusammenstellt, mag an ihrem Syntaxverständnis liegen; sie spricht nämlich mehrfach, z.B. Seite 186, von "infinitival clause". Das Verb *ṢWY* regiert somit nach M. (im Satz: "er befahl ihm, dies zu tun") nicht ein doppeltes Objekt, wobei das erste personal, das zweite als Präpositionsverbindung mit Inf.cs. realisiert ist und beide sich zueinander wie Subjekt und Aktion der befohlenen Handlung verhalten, sondern einerseits den Adressaten aus der Einleitung einer Rede und andererseits diese Rede selbst als indirekte Rede (so z.B. Seite 368-369). Mir scheint, daß auf diese Weise weder der Begriff der indirekten Rede noch der des Satzes an Klarheit gewinnen; allerdings erlaubt dieser weite Begriff von indirekter Rede es M., die unterschiedlichen Verknappungen und syntaktischen Realisierungen auktorialer Mitteilungen über Reden anderer Personen terminologisch zusammenzufassen und erzähltechnisch miteinander zu vergleichen. Ihre unter dieser Rubrik gesammelten Beobachtungen sind hilfreich und anregend, vielleicht ließe sich ein geeigneterer Terminus als "indirekte Rede" dafür finden.

M. zeigt auf, welche Formulierungsfreiheit der Autor aus der Tatsache gewinnt, daß er jede wörtliche Rede, indem er sie berichtet und in einen eigens dafür geschaffenen Kontext stellt, reinterpretiert. So greift sie z.B. den von H.C. Brichto gebildeten Terminus "freie direkte Rede" ("free direct

discourse") auf und weist nach, daß der Autor, ohne das für die direkte Rede charakteristische deiktische Zentrum zu verschieben, durch die konkrete Ausgestaltung dieser Deixis in der direkten Rede Kontextbezüge anklingen lassen kann, die die redende Person in ihrer ursprünglichen Redesituation so nicht hätte formulieren können oder wollen. Nicht wenige dieser Phänomene wurden zwar in exegetischen Untersuchungen bereits beobachtet; die hier gebotene linguistische bzw. textgrammatische Analyse erlaubt es aber, sie schärfer zu fassen, ihren sprachlichen Mechanismus besser zu durchschauen und verwandte Formulierungsstrategien zu vergleichen. Das ist eines von vielen Beispielen dafür, wieviel eine Formbeschreibung des Textes durch derartige linguistische Instrumente gewinnen kann.

In einer angelegten Argumentation begründet M. ihre These, daß die für die Einleitung hebräischer direkter Reden charakteristische Präpositionalverbindung לאמר auf dem Weg der Grammatikalisierung weit vorangeschritten ist. Einerseits besitzt das אמר dieser Fügung nur noch in ganz wenigen Fällen die für Inf.cs. typische Fähigkeit, nominale/pronominale Satzteile zu regieren, andererseits ist לאמר noch nicht so vollständig zum syntaktischen Funktionswort geworden wie z.B. כי, insofern es stets eine unmittelbar anschließende Rede signalisiert; sie bestimmt לאמר daher als "metapragmatic complementizer" ("metapragmatisch" nennt sie den semantischen Bezug auf Sprechakte). Dies ermöglicht ihr, sowohl syntaktisch Grade der Grammatikalisierung von לאמר als auch semantisch Bedeutungsschattierungen je nach Verbindung mit unterschiedlichen Redeeinleitungsverben nuanciert zu erfassen. Das ist ein deutlicher Fortschritt und sichert dem üblicherweise stiefmütterlich behandelten לאמר verdientermaßen größere Aufmerksamkeit. Da jedoch לאמר das einzige Individuum der Gattung "metapragmatic complementizer" bleibt und die "complementizer"-Eigenschaft von לאמר M.s These, daß die wörtliche Rede syntaktisch stets unabhängig von der Redeeinleitung ist, nicht berührt, kann ich trotz des linguistisch unklaren Status des Begriffs "Partikel" unter syntaktischer Rücksicht keinen großen Unterschied zur Position S.A. Meiers erkennen, der in *Speaking of Speaking* (VTS 46; Leiden – New York – Köln 1992, 131) לאמר als "particle marking DD [direct discourse]" bestimmt.

Für den Exegeten am interessantesten und vielfach zur Überprüfung wie Auswertung durch eingehende Textanalysen anregend scheinen mir M.s. Ausführungen zur Dialogstruktur und zu den textpragmatischen Funktionen der Redeeinleitungen zu sein (M. spricht statt Redeeinleitung von "Zitatrahmen", "quotative frame", bzw. "Rederahmen", da sie terminologisch die in Prosa allerdings seltenen Fälle einbeziehen will, in denen statt einer Redeeinleitung ein Satz mitten in der Rede oder an deren Ende das Subjekt und die Art der Rede bezeichnet). Auf die vielen neuartigen Beobachtungen und Thesen kann hier nur generell hingewiesen werden. M. unterscheidet drei Redeeinleitungstypen: Einleitung mit einem Verb (syntaktisch unterschiedlich realisiert, sei es als finites Verb, sei es als Partizip), aber ohne לאמר, Einleitungen mit zwei oder mehr auf den Sprechakt bezogenen ("metapragmatischen") Verben, aber ohne לאמר, und Einleitungen mit einem derartigen Verb und לאמר. Sie untersucht je einzeln solche Verben, die in mehreren dieser Redeeinleitungstypen vorkommen,

aber ihre je häufigste Bezeugung in unterschiedlichen Typen haben: ענה, קרא, שבע, נגד, שלח, שאל, צוה, דבר, אמר. Sie stellt fest, an welcher Position in Dialogen die unterschiedlichen Konstellationen vorkommen und welche textpragmatischen Funktionen sie ausüben. Das ergibt einen ganz neuartigen, sehr differenzierten und auch für die Interpretation vielversprechenden Zugang zur literarischen Gestaltung von Reden, die ja in kaum einem Prosatext fehlen. Es ergeben sich formale Beziehungen und durch Auswahl zwischen Formulierungsalternativen signalisierte auktoriale Interpretationshinweise, die sich dem Blick des Auslegers erst durch diese Art der Analyse erschließen.

In diesem Zusammenhang, am Anfang des 6. Kapitels, benennt M. wichtige methodische Prinzipien, an die sie selbst sich konsequent hält, die aber Exegeten bei ihren punktuellen Zugriffen auf Grammatik allzu häufig mißachten, obgleich sie in der Linguistik zu den Selbstverständlichkeiten gehören. Das wichtigste Prinzip: Wo zu einer Formulierung oder Konstruktion keine Variante möglich bzw. bezeugt ist, kann diese Formulierung oder Konstruktion nicht auf textpragmatische Funktionen hin ausgewertet werden. Der Theorie halber wird man hinzufügen: daß keine Variante möglich oder bezeugt ist, stellt in vielfacher Hinsicht ein Urteil quoad nos dar, nicht nur, weil das Textkorpus allzu begrenzt ist, sondern vor allem, weil das lediglich schriftlich vorliegende Zeugnis einer toten Sprache uns viele dem (nicht mehr vorhandenen) kompetenten Sprecher geläufige Informationen vorenthält; das gilt vor allem für prosodische Varianten, die wir nicht mehr erheben können, die aber eine uns variantenlos erscheinende Wendung in unterschiedliche Sprechakte differenzieren konnten. In der Praxis läuft es aber darauf hinaus, daß einerseits durch arbeitsaufwendige Gegenproben geklärt werden muß, ob bzw. unter welchen Kontextbedingungen Varianten vorliegen, und daß im negativen Fall eine textpragmatische Auswertung unterbleiben muß. Weil diese Gegenproben allzu oft unterbleiben, erwecken einschlägige Behauptungen von Exegeten so häufig den Eindruck, ein sehr subjektives oder voreiliges Urteil wiederzugeben. Weil andererseits auch die großen hebräischen Grammatiken hier meistens die Unterstützung versagen und der von einem Einzeltext her auf derartige Probleme stoßende Exeget in der Regel durch derartige textgrammatische Untersuchungen überfordert ist, sind linguistisch ausgerichtete Korpusuntersuchungen der Art, wie M. sie vorgelegt hat, so wichtig und hilfreich. Man kann ihrer exzellenten linguistischen Arbeit nur die gebührende Aufmerksamkeit der Alttestamentler wünschen.

Mallestr. 24 Walter Groß
D-72072 Tübingen

Novum Testamentum

François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (9.51–14.35)* (Commentaire du Nouveau Testament IIIb). Genève, Labor et Fides, 1996. 492 p. 17,5 × 23,5. SFr 78,—

The author, professor of New Testament at Harvard University, is known for his work on Luke (*Luc le théologien: Vingt-cinq ans de recherches [1950-1975]* [Paris 1978]; ET, *Luke the Theologian: Thirty Three Years of Research [1950-1983]*, trans K. McKinney [Allison Park, PA 1987]) and early Christian apocryphal writings (cf. his involvment with the series "Apocryphes" published by Brepols). This book is volume two of a projected three volume commentary on the Third Gospel. The German edition of Volume I which appeared in 1989 as part of the Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament was reviewed favorably by Jacques Dupont in *Bib* 72 (1991) 397-403.

This installment of the commentary covers the first part (9,51–14,35) of the journey to Jerusalem (9,51–19,27). Given the amount of the remaining Lukan material, the commentary may be forced to stretch to four volumes. The arrangement of each section in the second volume of the commentary is the same as in Volume 1: translation, bibliography, analysis, explanation, history of its reception, and conclusion. The section on the history of reception has, however, been expanded in this volume enabling a better fit for the EKK series.

What is the approach of this commentary? It is not shaped by concern for Luke's social world (as, for example, J.H. Neyrey, ed., *The Social World of Luke–Acts* [Peabody, MA 1991]), nor by a literary analysis of the text (as, for example, L.T. Johnson, *The Gospel of Luke* [Sacra Pagina 3; Collegeville, MN 1991]), nor by a focus on the Third World (as, for example, H. Hendrickx, *The Third Gospel for the Third World. Vol. 1: Preface and Infancy Narrative (Lk 1,1–2,52)* [Valley Forge, PA 1996]). Its slant is that of a historian of religion.

The method is diachronic, not synchronic. It represents a history of traditions approach. Starting with the Lukan text, Bovon first attempts to go behind it. (a) An effort is made to distinguish redaction from tradition. This is often argued on the basis of the presence of Lukan vocabulary and syntax (e.g., 9,51 and 11,1-2a are redactional based on the presence of language and syntax characteristic of the Third Evangelist elsewhere). In 10,38-42 analysis of grammar and style shows the large part redaction plays in the pericope, leaving it impossible to reconstruct the ancient form of the unit. In 13,10-17, although v. 10 contains syntax characteristic of Luke, it also has traditional components. In vv. 11-13 redactional elements abound in the language but a few words are traditional. In vv. 14-16 traditional elements are dominant. V. 17, however, is characteristic of Luke in language and style. So Luke has not created the piece but has given it ist unity by leaving his linguistic imprint.

There is a significant set of assumptions contained in this methodology. (a) It is assumed that the oral tradition must be conceived of after the analogy of bricks which are then chipped, broken, shaped, and/or decorated by the Evangelist. Signs of the Gospel author's hand at work may be seen from the language, grammar, and style that characterize him. If one peels away these evident signs of the Evangelist's hand, what is left is the brick of tradition or the piece of it that remains. Given these assumptions, Bovon's method makes sense. If, however, one notes that in Mediterranean antiquity authors made wide use of sources without feeling any compulsion to give credit for the material used, and if one recognizes that the only obligation such an author had was to recast whatever material was taken over from his source(s) in his own language and style, then Bovon's method does not make sense. Given these Mediterranean authorial realities, all that the presence of Lukan language and style would signify would be that the composition of such material had merely followed the cultural expectations that the end product be recast in the author's own distinctive manner. It would say nothing about the absence of tradition or source material in writing that reflects the author's own style. As H.J. Cadbury once observed: if we did not have Mark, we would never know from the distinctively Lukan narrative that the Third Evangelist had used such a source. Why? The Lukan narrative that incorporates Markan material is cast in a distinctively Lukan language and style. This reflects the cultural aesthetic expectations.

(b) Sometimes traditions is identified by noting similar material in Matthew. Since Luke did not use Matthew (another of Bovon's assumptions), this double tradition is from Q. For example, Lk 11,2-4 is from Q because of the parallel material in Matthew 6,9-13. When material is deemed traditional because it comes from Q, a judgment is often passed as to whether Matthew or Luke has the more primitive form. For example, Matthew 8,22 is more primitive in its wording than Luke 9,60. Luke 11,2-4, however, gives the essentials of the original prayer, while Matthew or his community is responsible for the long form of the Lord's Prayer. Luke 12,1-12 preserves the original order of Q. The admittedly hypothetical nature of this exercise ought to be obvious to all.

(c) Occasionally a judgment is rendered that this or that tradition goes back to Jesus: for example, 12,8-9 and 13,31-35. That certain traditions have a high probability of going back to Jesus, I do not wish to deny. I do doubt the likelihood that we can reconstruct the exact wording of such sayings. The first aim of this commentary, then, is, if possible, to be able to trace the tradition from Jesus to Luke.

After the tradition has been identified, an attempt is made to show how Luke shaped the material. The concern here is with authorial intent. Sometimes Bovon attempts to indicate the arrangement of the pericope: for example, 9,51-56 follows an ABCDC'B'A' pattern; 10,25-37 follows a question-question-answer-answer order; 11,37-54 differs from Matthew 23's series of seven woes in that Luke has divided the material into two parts, one addressed to Pharisees and the second to the lawyers, with three woes in each section; 12,35-40 follows the pattern ABCB'A', vv. 42-46 the

pattern EFGE'F'G'; 14,25-35 opens with the situation in v. 25, then there follow a pair of sentences in vv. 26-27 (hate/cross), then come a pair of parables in vv. 28-32 (tower/war), followed by a conclusion in v. 33; next there is a new development in vv. 34-35a (salt), and a final appeal in v. 35b. The interpretations offered at this level of Lukan redaction are normally mainstream. For example, as the parable of the Prodigal Son shows the love of the Father who pardons, so the parable of the Good Samaritan in 10,25-37 points to the practice of charity on the part of Jesus' disciples. In post-biblical Judaism God is invoked as Father on numerous occasions, so Jeremias' claim of Jesus' uniqueness in 11,2's address of God as Father must be jettisoned. The name, Father, moreover, is not a human word and does not reflect on women. In Luke 12,8-9, an authentic saying of Jesus. Son of Man refers neither to a corporate figure nor to an angelic being but to the presence of God Himself. In the saying a distinction must be drawn between "me" and the Son of Man. From the changes Luke makes in the tradition he receives, therefore, one can discern the Lukan point of view. Luke is faithful to his sources in essentials. He is not a poor theologian because he seeks to confer doctrinal coherence on the ancient sayings of Jesus (216). The second aim of the volume is to delimit the Lukan mind.

In the section on the reception of the Lukan material the volume's third aim becomes clear. The concern is to show how ancient readers from Tertullian to Cyril to Venerable Bede read the Lukan pericope under discussion. Here the emphasis is on the readers of the Third Gospel and the overwhelming impression is that of an incredible diversity of readings. Taken together, the different sections of the commentary aim to offer a history of a tradition, where possible, from Jesus to Bede or even Calvin. This is an admirable historical exercise, where possible. The question is: is this a commentary on Luke or is this a commentary on the individual traditions that happen to be found in Luke?

The volume's focus is certainly on individual pericopae or very small collections. There is almost no attention given to larger thought units or to the principles that hold the variety of materials together in the Travel Narrative as a whole. A comparison with the three volume work on Luke by John Nolland (*Word Biblical Commentary, 35ABC: Luke* [Dallas, TX 1989-1993]), currently the best available in English, is instructive. Nolland, like Bovon, is a redaction critic with a diachronic approach that is interested in the history of the tradition prior to Luke, although his series does not allow comment on the reception of the Lukan material by later interpreters. In his work there is at least an effort to see the larger collections of material and to explain their connections. For example, Nolland treats 9,51–10,24 as a unit while at the same time examining each pericope within it individually (9,51-56; 9,57-62; 10,1-16; 10,17-20; 10,21-24); he treats 10,25-42 as a unit while at the same time examining each pericope by itself (10,25-28; 10,29-37; 10,38-42); he treats 12,1–13,9 as a unit while at the same time examining each pericope within it (12,1-12; 12,13-21; 12,22-34; 12,35-48; 12,49-53; 12,54-56; 12,57-59; 13,1-9). Bovon, by contrast, makes little effort to discern the larger units of thought. He takes the pericopae up as though they were beads on a string: 9,51-56;

9,57-62; 10,1-20 (a small collection!); 10,21-24; 10,25-37; 10,38-42 (there is a passing comment that the parable of the Good Samaritan as an illustration of the second commendment is placed side by side with the Mary and Martha episode as an illustration of the first commandment, but nothing is made of it); 11,1-4 (there is a passing note that vv. 1-4 are part of a series of three pericopae on prayer but nothing is made of it); 11,5-13; 12,1-12; 12,13-21; 12,22-34; etc. Any redaction critical commentary whose preoccupations are diachronic will have a problem dealing with the flow of the narrative plot, which is a synchronic focus. L.T. Johnson's *Luke* reflects the latter concern. He says: "I have tried to overcome the inherent atomism of the commentary format by giving a sense of narrative development, including some grasp of how each part fits into the whole" (xii). Nolland attempts to come to terms with the problem, although with limited success. Bovon seems oblivious to the issue.

This volume is carefully done within the parameters set for it by the series on the one hand and the author's assumptions on the other. The research is extensive; the arguments judicious; the conclusions cautious. It is research commentary to consult regularly on matters of detail. Its limitations lie first in the author's assumption that have not moved beyond the first generation of form critics (the nature of the oral tradition) and the first generation of redaction critics (how one gets at the Lukan perspective). They lie second in the series' assumptions about what a commentary is. Based on this volume, it seems that the series assumes that a commentary is a collection of snapshots of individual traditions or small groupings of traditions rather than a video of the unfolding plot of the Lukan narrative. It assumes that the snapshots of a given tradition are several: an X-ray to see behind the Lukan pericope; a Polaroid of the Lukan episode; and several snapshots of later folks reacting to the picture in the Lukan snapshot. This is a history of the tradition found in the Third Gospel; it is not a commentary on the Lukan narrative.

Baylor University
Waco, Texas 76798-7294

Charles H. TALBERT

Max TURNER, *Power from on High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke Acts* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 9). Sheffield, Academic Press, 1996. 511 p. 15,5 × 23,5. Cloth: £30.00–$45.00

This substantial study of a highly debated issue, the role of the Holy Spirit in Luke and Acts, is all the more welcome because the author belongs to the Pentecostal tradition. Although *Power* addresses issues of Pentecostal theology, it is also of general and ecumenical value. Turner's prespective brings two distinct advantages. For Pentecostals such intense spiritual experiences as glossolalia are far from embarrassing relics of a primitive past. In addition, the author has no obligation to force lukan theology into

the mold of classical Trinitarian theology. The latter is also something of a disadvantage, for early Christian debates about sacramental theology and pneumatology are not without value for understanding NT texts. On the ecumenical plain, it is noteworthy that most of his theses are quite congenial to the catholic understanding of soteriology and ecclesiology. The "bottom line" of this book is that the Holy Spirit sustains a community and that demands for evidence of a "baptism in the Holy Spirit" are inappropriate. In the course of this lengthy work Turner pursues a number for themes and presents many detailed exegetical studies. These may at first appear to be random pursuits of any rabbits that happen upon his track, but they are all marshaled toward his central thesis. Truly peripheral matters receive attention in often lengthy and informed footnotes.

The book opens with a review of scholarship (20-79). Few subjects better illustrate the importance of timeliness in research. Gunkel's now well-regarded 1888 work on the Spirit encountered a reception that motivated him to turn to the OT. V. Bear's 1926 dissertation anticipated Conzelmann to a remarkable extent. The object of Turner's survey is to expose a fundamental tension: is the "work of the Spirit" primarily the source of eschatological new life and adoption, or is power for mission? Exegetes can find support for both views in Luke and Acts. As a critic of the History-of-Religions School in particular and of *Religionsgeschichte* in general, he also neglects the extent to which Gunkel's work exposed the need for a religio-historical approach. The limits of earlier investigations have not invalidated the method. Nonetheless, Turner aptly captures the leading contributions of various scholars and, more importantly, the questions raised by their work.

The second section (82-138) investigates background. Turner charitably exposes the idealist bias of much research since the Enlightenment. The investigation is limited to Judaism. His goal is to show that the "Spirit of Prophecy", a concept often used to limit the role of the Spirit to cognitive and edifying functions, should be construed rather broadly, embracing in the end not only charismatic revelation but also wisdom, as well as miracle. Through assimilation of the wisdom tradition Spirit comes to play an ethical role. None of this is particularly soteriological, since the Spirit is rather elitist in orientation, providing particular infusions to gifted persons already "saved". He is well aware that such expressions as "power", "throne", and "hand of God", are tropes (he calls them metaphors; most are metonymies) and is thus able to sort out the differences between various agencies and expressions utilized to maintain divine transcendence and those which do, in fact, refer to a divine agent. In the matter of shifts from hypostasis to personification, however, he is somewhat vague. Here neglect of religio-historical method becomes costly. The evolution of Dame Wisdom and of philosophical Logos speculation are vital to such investigations.

Part 3 (139-315) takes up the relation of Spirit to christology, thereby addressing one of the key questions emerging from the history of research. Luke 1–2 are fundamental to his understanding. Turner's thorough and able exegesis is driven by the concept of "Restorationist theology" (E.P.

Sanders), which incorporates the new Exodus theme. Luke 1,35, with its echoes in 24,49 and Acts 1, is fundamental to an understanding of lukan pneumatology. Those who wish to learn what the descent of the Spirit in Luke 3,21-22 means are advised to read not only the subsequent temptation but especially 4,16-30, the inaugural sermon. One would be hard pressed to argue against this proposal, even if disagreeing with some of Turner's minor points. The Spirit anoints Jesus to bring sight to blinded Israel. Exclusion of miracles from the Spirit's job description, as it were, is denied, and with good reason. Through his restorationist lens, this scholar is able to extract theological cohesion from apparently disparate passages. It is nonetheless apparent that, when faced with recalcitrant texts, such as the Baptism of Jesus (cf. also 423-424), Turner makes brief, if vigorous, attempts to fend of uncongenial interpretations. Many readers will sense the weight of accumulating doubt that afflicts all works dependent upon the acceptance of each element in a series of detailed arguments. A greater weakness derives from the assumption that both Luke and his readers were thoroughly imbued with Jewish theological assumptions that enabled them to fill in gaps. With the partial exceptions of Philo and, less exceptionally, Josephus, who are tainted by the evils of Hellenism, revelant data are to be garnered from a range of canonical, deuterocanonical, pseudepigraphical, Qumran, and rabbinic texts, including various targumim. Methodological problems are not limited to the dates of some of this material. If it is an exaggeration to speak of "Judaisms", it is surely correct to emphasize the varieties of Judaism during the first century CE. There is little doubt that most of Luke's theologumena derive, in some fashion, from Jewish thought, presumably in a diaspora milieu and strained through early Christian sieves, but the picture Turner paints of an implied author and implied readers is not very likely. This is not to suggest that his identification of theological themes and models is altogether or mainly erroneous, but that it lacks nuance. A specific example is the assumption that Luke knew the MT of Isa 42,1 (197). Be these limitations as they may, Turner never loses sight of Luke's basic challenge: to explain how the promises came to be fulfilled in surprising ways while showing the essential justice and continuity of salvation history. The Spirit is an agent of both continuity and change. At p. 306 he presents a vivid picture of a hypothetical "first-time reader", who, having finished Luke, would expect "with bated breath, the story of a transforming glorification of Zion and the anticipated streaming in of the awed gentiles", and who might glance at the last page to glimpse something like Revelation 20–21 only to see the principal missionary imprisoned and the future in gentile hands. "It is the tension between Luke 1–2 and Acts 28 that sums up the main interpretive problem of Luke–Acts; the puzzle of the relationship to Israel and her hopes" (307). The conclusion (not in Turner's words) is that the utopian early Church of Acts is Luke's equivalent of Revelation 20–21. Exegesis of Acts 3,19-25 and 15,12-21 undergirds this understanding of present (not thoroughly realized) eschatology. To push Turner's insights further, a vision of restoration as having occurred in an idealized past rather than awaited in a glorious future represents an important theological shift that will have a major

impact upon subsequent Christian theological exposition. (One might note that Gnosis also shifted attention to the past, albeit distant, mythical, and disastrous.)

The final section, (318-455) explores the role of the Spirit in the life of the disciples. The leading issues here are the differences between the Spirit-empowered Messiah and his followers upon whom the Spirit has been poured out, as well as the source and meaning of that power. The nature of the Pentecostal gift, for both "apostles" and "ordinary" believers, is a major problem. In general, Turner views the missionaries as empowered for witness and all believers as recipients of the broadly-defined "spirit of prophecy". To sustain this view he must, of course, plunge into the exasperating passages of Acts that have always troubled interpreters, including 2,38-39; 8,4-25; 10,1–11,18, and 19,1-10. Debate about these texts will never end. I should like to posit three objections to some of his points. The first, one example of Turner's proclivity to commingle exegesis of Luke with historical reconstruction, is that readers of Acts 2,1-13 who did not have 1 Cor 12–14 in view would not understand the event as glossolalia. To speak in "other tongues" means "other languages" (already *Ody.* 19.175). Assumption of glossolalia is based upon the tacit step of reaching behind Luke to sources that one presumes he wished to alter. This is probable enough, but it is not what Acts seek to relate. The second is that Acts 2,38-39 does not *have* to be construed as linking the gift of the Spirit to Baptism, for the text does not say "Be baptized so/in order that you may receive the Spirit". The third deals with the paucity of descriptions of early Christian rites. Imposition of hands and, at least in some places, unction were quite probably elements of the initiatory rite from very early times. The former of these was utilized for a number of purposes, including reconciliation, blessing, and "ordination".

Turner agrees with Oulton that descriptions of manifest spiritual gifts mark important transitions in the narrative of Acts (Judea, Samaria, Ephesus, cf. 1,8). He sees the Cornelius episode as the critical moment in both mission and ecclesiology, for it sets forth a new definition of who the people of God is. Likewise, he views the miraculous life of the early Church as narrative description of a spirit-filled community. The first claim is well-made. The second is largely implicit, and critics can point to the lack of specific language, but Turner is probably right. In summary, the christology of Acts is not an "absentee christology", but belief that Jesus is present through the Spirit, which the heavenly Christ has the authority to bestow. The major gift of this Spirit is not the endowment of individuals, important as this is, but the creation of a new people of God.

The concluding dialogue with charismatic and pentecostal Christians, summarized above, is a useful reminder to more institutionalized believers that the Spirit cannot be managed. At the same time, it is a stark revelation of the extent to which some Christians cannot envision the Spirit as active in formal worship and institutional routine. This denial is no less a means of managing, better, restricting the Spirit. The burden of church history lies upon us, for it is replete with evidence of the damage that can be caused by authority derived from charismatic gifts. It is also replete with evidence of repression.

Power from on High is thus an informative and stimulating project. Chief among its strengths are its overall depth, the linkage between big circles and small ones, its openminded and learned approach, and its denominational and ecumenical thrusts. A leading weakness noted more than once is its limited exploration of the history of religions. Once a word is rendered as *pneuma* in Greek, users of that term will bring a number of association to bear upon it. Turner's author and audience think in Hebrew and Aramaic, but neither Luke nor his readers were likely to have done so. With Greek comes theology. Turner investigates soteriology and is aware that this is not a traditional component of what used to be called "Palestinian Judaism". Further work on the Spirit in Luke and Acts will do well to take up the subject of anthropology, which is fundamental, since one must have some view of what human beings are capable of and what stands between them and the realization of their God-given or God-desired potential before one can address such subjects as the relation of the Spirit to ethics. Luke and Paul almost certainly worked from different anthropological frameworks. Many agree that the lukan theology/ies of the Spirit reflect pauline influence. The question, then, is whether Luke has attempted, with some shortcomings, to create a synthesis of pauline and other views, or simply presented a mixed dish. Read from this perspective, *Power* suggests the former. This would be no grounds for disdain, as initial syntheses rarely constitute seamless robes.

2122 Sheridan Road
Evanston, IL 60201, USA

Richard I. PERVO

Douglas J. MOO, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1996. XXV-1012 p. 17 × 24,5

This is a major commentary and, almost certainly, will have lasting value and widespread influence. In the author's preface it is explained how his first volume (Romans 1–8) in the new Wycliffe Exegetical Commentary, 1991 — a series which was discontinued — has been rewritten and, along with the work already started for the second volume (Romans 9–16), has been completed in the series New International Commentary on the New Testament. The commentary consists of a relatively brief Introduction (1-35), Text, Exposition and Notes (39-941), and Indexes (Subjects, Authors, Scripture References, Early Extrabiblical Literature, 942-1012). A Bibliography consisting of Commentaries and Other Significant Works is given at the beginning (XVIII-XXV); the notes contain many more references to the secondary literature. The overall division of Romans is rather unsurprising: 1,1-17 (the Letter Opening); 1,18–4,25 (the Heart of the Gospel: Justification by Faith); 5,1–8,39 (the Assurance Provided by the Gospel: the Hope of Salvation); 9,1–11,36 (the Defense of the Gospel: the Problem of Israel); 12,1–15,13 (the Transforming Power of the Gospel: Christian Conduct); and 15,14–16,27 (the Letter Closing). Greek characters are present in the notes, but not in the main text.

For each (major) section the context is first discussed and the line of thought worked out. There then follow the literal translation (plus text critical remarks) of a small pericope, the summary presentation of its content, and the exegetical explanation verse by verse. Some concluding considerations close larger sections. Over and over again Moo points out the difficulties in the text, presents an overview of the different options in an objective way, and finally explains his own choice or preference. The style is clear, the reasoning easy to follow, and the scrutiny rigorous. Almost every detail of the text and every aspect of the meaning is treated. (However, no attention is given to the rhetorical approach in exegesis).

Moo's commentary is to be commended for the exemplary quality of its exposition, its sound and thorough exegesis, its extensive interaction with the opinions of other commentators, and the presence of sober pastoral reflections. There are no sterile polemics; moreover, all discussion takes place in an honest yet most polite manner.

One cannot but admire the straightforward way in which the author puts forward his own understanding of Paul. A few examples may illustrate this. Justification is a strictly forensic term and points to a legal reality. Faith is not work. In 3,24-26 Paul refers to the sacrifice of atonement; "just" and "justifier" (v. 26) point to different aspects or actions of God (see 242). Law in 2,14 (at the end), 3,27 and 7,22-23 is not the Mosaic Torah. In 7,7-25 the "I" represents Paul, but a Paul in solidarity with the Jewish people (before or without Christ). In 9,5 God is to be connected with Christ: this is, he writes, "exegetically preferable, theologically unobjectionable, and contextually appropriate" (568). In 10,4 τέλος means "culmination" (the nuances of both "end" and "goal" are present). We should assume that Paul is convinced of a double predestination, one to salvation and the other to damnation. When dealing with the works of the law Paul's attention is not primarily directed to a people or a nation (cf. the so-called boundary marks of Israel) but to the personal legalistic endeavor of the Jew. In Romans there is no contradiction in Paul's teaching, nor is there a contradiction between Romans and the other Pauline letters. (It may also be noted that Moo is of the opinion that the captvity letters as well as the pastoral letters are Pauline).

It would seem that such a defense of Pauline consistency is stretched at times. We may, e.g., refer to pp. 139-143 which deal with 2,7 and 10 and the question whether good done apart from Christ leads to salvation; or to p. 171 where Moo's paraphrasis of the *eventualis* of 2,26 becomes an *irrealis*: "if it should be that there were an uncircumcised person who perfectly kept the law..."; or to his exegesis of chapters 9–11 which combines, apparently without any logical difficulty, a special election of individuals within, and alongside, a larger corporate election of Israel; or to his distinction between the certainty of the event and the uncertainty of the time, this in order to save Paul from *Naherwartung* in 13,12a.

Not all Moo's exegetical choices are equally perfect or correct, I think. So his explanation of 3,5 (God's punitive righteousness, his "justness" in condemning) probably cannot be accepted. No attention is given by Moo to οὐχί in 3,27. In 4,19 μήτρα ("womb") is wrongly read as μήτηρ

("mother"). In 6,22 the accusative ζωὴν αἰώνιον is not explained. Can the nuance of "subject to sin" in 8,10 (νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν) be defended? Or that of "deeds worked out through the body under the influence of the flesh" in 8,13 (τὰς πράξεις τοῦ σώματος)? Ambrosiaster can hardly be called a "fourth-century church father" (4).

In a volume of such dimensions disputable points are unavoidable. The major difficulty, however, lies elsewhere and is more pervasive. In his brief but rightly laudatory preface Gordon D. Fee, editor of the series, writes: "Although it will be clear to the perceptive reader that Dr. Moo has struck an independent course at many significant places..., he has nonetheless here articulated a (more traditional) view that is not notably popular among Romans specialists these days" (VII). Fee most probably thinks here of Moo's refusal of the so-called "new perspective" approach. But Moo is also very traditional as far as his evangelical roots are concerned. He not only wants to be unconditionally faithful to Paul; he also defends his own theological tradition to the extreme.

We may refer to his conviction that all human beings are hopeless sinners; that faith is the only condition on the human side (which, Moo stresses, is already the hermeneutic key of the Old Testament); that one should safeguard the double principle: the absolutely crucial role of the human decision to believe, but also God's choosing which is ultimately basic. As already intimated, Moo stresses God's double predestination. Negative expressions such as "doomed to hell" (560), "predestination to eternal damnation" (681), "the final outpouring of his (God's) wrath on the day of judgment" (298) cannot but raise vehement opposition. One must ask what kind of God is present here. Furthermore, Moo hardly says one word about ecumenism (but see 243, rather disappointing), about non-Christian religions, and about the evident fact that Paul in his day inevitably had only a limited knowledge of the world and peoples and history. What one badly misses in this commentary is a legitimate, much needed *Sachkritik*. Are we not exposed to the danger that contact with the real world is lost? In God's sight is heartfelt, faith-filled obedience really not meritorious? Many people refuse to see any difficulty in work as such, since God has created us in that way; they will continue to consider (if need be, against Paul) faith as a human activity, a work; they will remain unable to accept a purely forensic justification without moral transformation (granted that the term is forensic in origin, why should it remain so in Paul?). Let us end with a quotation. On p. 217 we read: "No person can gain a standing with God through works because no one is able to perform works to the degree needed to secure such a standing. This human inability to meet the demands of God is what lies at the heart of Rom. 3. On this point, at least, the Reformers understood Paul correctly". Given that the last sentence is true, is criticism of Paul himself not imperative? Is his perspective not unavoidably limited?

The space given to these last remarks is in no way intended to detract from the value and the exegetical strength of this commentary. The layout of the book is excellent. There are very few typographical errors (a small number are to be found in German and French references). Some, however,

should be mentioned: 313 (line 18) "first" must be read instead of "latter"; 479 (line 21) "in-carne" (?) instead of "in-carnis"; 654 (the text of n. 36 seems confused to me and probably contains an error); 688 (line 17) "quantitative" must be read instead of "qualitative"; and (line 19) "qualitative" instead of "quantitative"; 727 (line 14) "Jews" instead of "Gentiles"; 904 (line 10) "where he (add:) 'is' talking". Yet let me once more emphasize: all users of this commentary will be grateful for the excellent work done by Moo. In front of it one cannot but express deep respect and admiration.

Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Jan LAMBRECHT, S.J.

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux (*)

1. *Le problème de la définition du monothéisme*

Il semble qu'il faille comprendre le monothéisme comme la conception religieuse qui attribue l'existence à une seule divinité en déniant l'existence à toute autre divinité (1). Le monothéisme ainsi compris oblige à affirmer que la religion israélite n'était pas monothéiste avant le Deutéro-Isaïe (Is 40–55) qui, le premier, semble nier absolument l'existence des dieux en face du Dieu d'Israël (2e moitié du 6e s. av. J.-Chr.) (2). Avant cette période, on peut parler de *monolâtrie* (Israël a voué un culte officiel exclusif à son Dieu YHWH) ou d'*hénothéisme* (tous les rapports entre les hommes et la sphère divine transcendante se concentrent en une seule divinité, dans le cas d'Israël en YHWH). Mais nombreux sont les auteurs qui n'hésitent pas à appeler la religion israélite avant le 6e s. une religion polythéiste (3) sur la base de don-

(*) Cette étude est la forme modifiée d'une conférence donnée à l'Institut Biblique Pontifical le 14 mars 1997 dans le cadre de la « Joseph Gregory McCarthy Professorship ».

(1) A titre d'exemple: Å. V. STRÖM, « Monotheismus », TRE 23 (1994) 233-237 (bibliographie). Les oeuvres majeures consacrées récemment au monothéisme sont O. KEEL (éd.), *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt* (Bibl. Beiträge 14; Fribourg 1980); B. LANG (éd.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus* (München 1981); E. HAAG (éd.), *Gott der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104; Freiburg i.Br. 1985); O. KEEL und Ch. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (QD 134; Freiburg i.Br. 1992); W. DIETRICH-M. A. KLOPFENSTEIN (éd.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139; Freiburg/Schweiz – Göttingen 1994); A. ROFÉ, *The Belief in Angels in the Bible and in Eretz Israël (hébr.) (Jerusalem 1979) (Diss.)*; J.-M. VAN CANGH, *« Les origines d'Israël et de la foi monothéiste. Apports de l'archéologie et de la critique littéraire », RTL* 22 (1991) 305-326, 457-487; D. N. FREEDMAN, « Yahweh of Samaria and his Asherah », *Divine Commitment and Human Obligation*. Selected Writings of David Noel Freedman, vol. 1 History and Religion (éd. J. R. HUDDLESTUN) (Grand Rapids, Michigan 1997) 403-408 (l'étude a été publiée d'abord en 1987). — La bibiographie citée dans cette note et dans les suivantes n'est pas complète; elle ne mentionne que des travaux reconnus et représentatifs.

(2) Cf. W. H. SCHMIDT, « Monotheismus II, AT », *TRE* 23 (1994) 237-248; G. BRAULIK, « Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus», *Gott der Einzige* (éd. E. HAAG) (n. 1) 115-159, spécialement 147-149 = G. BRAULIK, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBA 2; Stuttgart 1988) 257-300, spécialement 289-290, voit la cristallisation du monothéisme se réaliser dans le Deutéronome au 6e s. indépendamment du Deutéro-Isaïe.

(3) B. LANG, « Die Jahwe-allein-Bewegung », *Der einzige Gott* (éd. B. LANG) (n. 1) 47-83; W. G. DEVER, « Ancient Israelite Religion: How to Reconcile the Differing Textual and Artifactual Portraits? » *Ein Gott allein?* (éd. W. DIETRICH – M. A. KLOPFENSTEIN) (n. 1) 105-125; M. WEIPPERT, « Synkretismus und Monotheismus. Re-

nées bibliques elles-mêmes, mais aussi de données archéologiques et iconographiques [4]. Les définitions du monothéisme et, par voie de conséquence, du polythéisme, ainsi que de la monolâtrie et du hénothéisme évoquées ici, se fondent sur le rapport entre les divinités et les communautés religieuses qui les vénèrent. Pour situer la typologie des religions polythéistes, monolâtriques ou hénothéistes il importe également de considérer le rapport hiérarchisé des divinités entre elles au sein de leur panthéon. En ce qui concerne l'histoire de la religion israélite, le rapport de YHWH aux autres divinités fait l'objet de nombreuses affirmations dans l'AT, notamment dans son hymnologie, qui ont été souvent étudiées [5].

Le trait le plus caractéristique des données bibliques en ce domaine n'est cependant ni la reconnaissance cultuelle exclusive que YHWH réclame pour lui de la part de ses fidèles, selon de nombreux passages bibliques, notamment dans le Décalogue (Ex 20,3 = Dt 5,7), ni le rang suprême et incomparable qu'il occupe au milieu des autres dieux. Il faut surtout noter le *pouvoir* que ce Dieu possède sur les autres dieux, manifesté précisément par l'interdiction faite à Israël de se tourner vers quelque dieu que ce soit. Car l'adoration exclusive de YHWH sur terre, parmi les hommes, a une nécessaire contrepartie au ciel. YHWH ne pourrait se réserver un groupe humain auquel il interdit d'invoquer les dieux s'il n'avait pas la suprématie effective et absolue sur ces dieux. Car il prive ceux-ci de l'hommage qui normalement leur serait dû en tant que dieux, de la part des hommes, êtres inférieurs à eux. L'exclusivisme absolu imposé à Israël implique une suprématie de YHWH que les dieux ne peuvent que reconnaître.

Les deux données prises ensemble, l'obligation faite à Israël d'exclure de son culte les autres dieux dans leur ensemble, et l'autorité que YHWH exerce réellement au sein du panthéon des dieux, justifient, à mon avis, l'emploi du terme monothéisme *à l'intérieur d'un monde religieux polythéiste*.

C'est la thèse qui va être développée dans ce qui suit [6]. Le monothéisme ne doit pas se définir exclusivement en termes d'être et de non-être. Il

---

ligionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel», *Kultur und Konflikt* (éd. J. ASSMANN – D. HARTH) (Ed. Suhrkamp 1612; Frankfurt 1990) 143-179, spécialement 151-153; S. SCHROER, «Der israelitische Monotheismus als Synkretismus. Einblicke in die Religionsgeschichte Israels/Palästinas auf der Basis der neueren Forschung», *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft* (éd. A. PETER) (Immensee 1996) 268-287; siehe zur Frage die Diskussion bei R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 1. u. 2. Teilband (Grundrisse z. AT; Göttingen 1992) 97-98, 231-233, 241-244, 287, 321-322 (bibliographie).

(4) Les données iconographiques sont présentées magistralement par O. KEEL – Ch. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (n. 1).

(5) C.J. LABUSCHAGNE, *The Incomparability of YAHWEH in the Old Testament* (Pretoria Oriental Series 5; Leiden 1966); H. NIEHR, *Der höchste Gott.* Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr. (BZAW 190; Berlin 1990); H.-D. NEEF, *Gottes himmlischer Thronrat.* Hintergrund und Bedeutung von *sôd JHWH* im Alten Testament (Arbeiten z. Theol. 79; Stuttgart 1994).

(6) Elle est esquissée rapidement en A. SCHENKER, «Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog», *FZPT* 32 (1985) 323-341, ici 326-330 = A. SCHENKER, *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien (OBO 103; Freiburg/Schweiz – Göttingen 1991) 187-205, ici 190-194.

suffit qu'un dieu soit d'une nature ou d'un degré si différents de tous les autres dieux *qu'il les transcende*, de façon analogue à la transcendance des dieux par rapport aux hommes mortels. Pour qu'on puisse parler de monothéisme en vérité, il suffit d'un vis-à-vis entre un dieu unique d'un côté et tous les autres êtres divins de l'autre. Ce face-à-face, fondé sur une unicité qui ne doit pas nécessairement correspondre à l'existence de l'un en face de la non-existence de tous les autres, constitue le monothéisme, c'est-à-dire l'unicité d'un dieu. Dans une religion monothéiste, grâce à cette unicité, un dieu parmi les autres transcende ceux-ci, non pas relativement dans le même ordre, mais absolument en s'en distinguant par « un saut de nature » (7).

2. *YHWH transcende des êtres divins réels*

L'histoire religieuse d'Israël est solidaire de la conception générale que l'on se fait de l'histoire israélite. Or, celle-ci est remise en question aujourd'hui en de nombreux points. Peu de repères chronologiques bibliques jouissent d'une reconnaissance universelle (8). Les approches à partir de sources « primaires » (épigraphie, iconographie) deviennent d'autant plus importantes (9).

C'est pourquoi nous analyserons quelques textes bibliques qui manifestent de manière particulièrement claire la transcendance de YHWH par rapport aux autres dieux, mais en laissant ouverte pour l'instant la question de leurs dates. Celle-ci sera abordée en conclusion.

Ces passages étant d'ailleurs célèbres, ils n'ont pas besoin d'être présentés ici en détail. Il suffit à notre propos d'en dégager ce qu'ils disent sur l'autorité transcendante de YHWH sur les divinités. Ils seront présentés dans l'ordre canonique hébraïque des livres bibliques.

Dt 32,8-9 (10)

V. 8 Quand le Très Haut donna aux nations leur héritage,
quand il répartit les fils d'homme,
il fixa les limites des peuples suivant le nombre des fils de dieu.
V. 9 Mais le lot de Yahvé, ce fut son peuple, Jacob fut sa part d'héritage.

(7) A la fin de cette étude il apparaîtra qu'une telle définition du monothéisme, loin d'être purement formelle, a des conséquences pour la conception de l'histoire religieuse israélite.

(8) Sont sceptiques à l'égard de la possibilité de rejoindre l'histoire religieuse israélite et judéenne avant la période hellénistique N.P. LEMCHE, « Kann von einer 'israelitischen Religion' noch weiterhin die Rede sein? Perspektiven eines Historikers », *Ein Gott allein?* (éd. W. DIETRICH – M.A. KLOPFENSTEIN) (n. 1) 59-75; Th.L. THOMPSON, « Das Alte Testament als theologische Disziplin », *JBTh* 10 (Neukirchen-Vluyn 1995) 157-173.

(9) Cf. J.H. TIGAY, *You Shall Have No Other Gods*. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions (HSS; Atlanta, Georgia 1986) (sur les noms de personnes attestés épigraphiquement à l'époque monarchique); A. LEMAIRE, « Déesses et dieux en Syrie-Palestine d'après les inscriptions (c. 1000-500 av. n. è.) », *Ein Gott allein?* (éd. W. DIETRICH – M.A. KLOPFENSTEIN) (n. 1) 127-158 (entre autres inscriptions, celles de Kuntillet Adjrud sont discutées) et surtout O. KEEL – Ch. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (n. 1).

(10) P. SANDERS, *The Provenance of Deuteronomy 32* (*OTS* 37; Leiden 1996), spécialement 154-160 (bibliographie abondante). Sanders considère Dt 32 comme ancien (de l'époque monarchique ou peut-être même prémonarchique).

Ce couplet montre l'assemblée des fils de dieu (11) présidée par le Très-Haut, *ʿelyôn* (V. 8a). Il évoque le mythe fondateur, non de la pluralité des nations dans leurs territoires nationaux (12), mais de la pluralité des *religions* nationales, représentées par les dieux nationaux. Les quatre lignes de ce texte font allusion à une attribution primordiale (mythique) des nations et de leurs pays aux dieux par l'autorité la plus haute du panthéon, le dieu *ʿelyôn*, sans raconter cependant le mythe lui-même. Celui-ci, évoqué seulement par quelques traits, rappelle le fondement de la triade constante de toute l'histoire humaine: à chaque peuple correspond un habitat et un dieu national. Le dieu est représentatif pour la religion et le culte propres au peuple qui lui correspond. Un peuple, un pays et une religion: voilà comment l'humanité apparaît concrètement dans l'histoire.

Le rapport entre le dieu et son peuple est présenté de façon monolâtrique du côté des hommes et tutélaire du côté de leur dieu. Le rôle *tutélaire* des dieux à l'égard de leurs nations ressort du V. 9 où Israël, appelé ici Jacob, peuple et pays, est réservé comme un bien propre à YHWH (comme sa propriété et son patrimoine). De façon analogue, les autres peuples dans leurs territoires respectifs vivent sous la protection de leurs dieux. La présentation *monolâtrique* des religions nationales en ce poème reflète la conception israélite où chaque nation est en face d'un dieu unique.

Les dieux appartiennent à la sphère transcendante par rapport aux nations qu'ils protègent, mais en même temps ils dépendent du dieu *ʿelyôn* qui leur assigne, dans un acte primordial d'autorité, la nation et le territoire dont ils devront prendre la charge. Ils sont subordonnés à *ʿelyôn* qui a pouvoir sur eux et sur les hommes, et qui leur délègue une partie de l'autorité qu'il possède sur les hommes. L'image est celle d'une délégation du pouvoir divin tutélaire sur les hommes à des dieux inférieurs, *ʿelyôn* disposant comme un suzerain d'un pouvoir immédiat et non dérivé alors que les autres dieux reçoivent le leur comme un pouvoir délégué et donc médiat. *ʿelyôn* est l'un d'eux sous le rapport du monde divin qui transcende celui des hommes, mais en même temps il se distingue d'eux sous le rapport de l'origine de son autorité: celle-ci est primordiale et immédiate tandis que celle des dieux est prêtée et donc seconde et dérivée. A la différence du récit de la ville et de la tour de Babel (Gen 11,1-10), l'humanité ne

(11) La leçon «fils d'Israël» en V. 8b est un *tiqqûn sôperîm*, comme l'a montré D. BARTHÉLEMY, «Les Tiqquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament», *Congress Volume Bonn 1962* (éd. J.A. EMERTON) (VTS 10; Leiden 1963) 285-304 = D. BARTHÉLEMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21; Fribourg/Suisse – Göttingen 1978) 91-110 (c'est une édition revisée et complétée); C. MCCARTHY, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36; Fribourg/Suisse – Göttingen 1981) 211-214. Ce *tiqqûn* a dû être introduit dans le texte biblique après la LXX; un texte hébreu non-corrigé existait à Qumran: J.A. DUNCAN, «4QDeut», *Qumran Cave 4, IX Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD 14; Oxford 1995) 75-91, spécialement p. 90 avec planche XXIII, photo nº 34.

(12) Ainsi WEIPPERT, «Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel», 146-147, qui s'appuie sur H.-J. ZOBEL, art. «ʿaeljôn», *TWAT* 6 (1989) 131-151, ici 139-140; O. EISSFELDT, «El und Jahweh», *JSS* 1 (1956) 25-37, ici 29-30 = O. EISSFELDT, *Kleine Schriften* 3 (Tübingen 1966) 386-397, ici 390.

se divise pas ici dans la confusion linguistique, entraînant la multiplicité des nations, mais dans l'ordre et dans une répartition qui fait de la mosaïque des nations le miroir du panthéon des êtres divins. La pluralité des religions nationales correspond ici-bas à la pluralité des êtres divins là-haut. La pluralité des religions est une *institution créatrice originelle*, posée avant le début de l'histoire humaine. Elle est fondée par le Très-Haut avant le premier acte des hommes.

Qui est *ʿelyôn*? De nombreux auteurs distinguent ce dieu suprême de YHWH, mentionné au V. 9, qui serait simplement l'un des fils de dieu recevant la charge d'un peuple avec son pays tout comme ses pairs, les autres fils de dieu reçoivent la charge de leurs peuples respectifs.

Pour deux raisons complémentaires, cette interprétation ne paraît pas vraisemblable. Premièrement, le petit poème (V. 8-9) implique une place à part pour Jacob au milieu des nations du monde. Jacob s'en détache parce que lui seul est appelé par son nom, alors que les autres nations restent une masse anonyme. A ce rapport entre Israël, désigné par son nom, et les peuples anonymes correspond la masse anonyme des fils de dieu en face du dieu YHWH, appelé lui aussi par son nom. Celui-ci se distingue des fils de dieu. Parmi eux, il jouit d'une place à part. De plus, Jacob est placé à la fin, en position de climax, et de même, du côté des dieux, YHWH est évoqué à la fin, en position culminante. La structure poétique suggère ainsi un peuple privilégié ordonné à un dieu privilégié, et non pas un peuple privilégié ordonné à un dieu de second rang. Or, le dieu privilégié, parce que prépondérant parmi les fils de dieu, est *ʿelyôn*, leur chef! Ainsi, l'identité entre *ʿelyôn* et YHWH est suggérée par la structure même du poème.

Deuxièmement, il y aurait un vice de méthode à vouloir distinguer ici *ʿelyôn* de YHWH. Le poème, lu et interprété dans sa propre structure poétique, n'exige pas la distinction entre YHWH et *ʿelyôn*. Par conséquent, pour les distinguer néanmoins, on ne peut se baser sur le poème lui-même. On doit le faire au contraire sur la base de critères extérieurs, à savoir sur la base de nos connaissances de l'histoire des religions proche-orientales. Celles-ci nous révèlent effectivement l'existence d'un dieu *ʿelyôn* (ou *ʿalyân*) qui n'est pas YHWH, dans la première moitié du 1er millénaire av. J.-Chr. en Syrie-Palestine ([13]). Il faudrait donc un indice clair, en Dt 32 en général et dans les V. 8-9 en particulier, pour supposer que le poète (ou, si l'on veut, le poème plus ancien dont, par hypothèse, il se servirait) distingue effectivement *ʿelyôn* de YHWH. Or, les indices du texte vont en sens opposé. On peut en effet indiquer la raison de deux désignations pour le même dieu. L'appellation *ʿelyôn*, au début du poème (V. 8a) s'explique très bien. Pour présenter un dieu qui répartit les dieux et les nations, il faut le désigner comme l'au-

([13]) ZOBEL, art. «ʿaeljôn», *TWAT* (n. 12) 143 (qui identifie *ʿelyôn* avec *ʾel*). LEMAIRE, «Déesses et dieux de Syrie-Palestine», 136, 147; M.H. POPE, «Eljôn», *Götter und Mythen im vorderen Orient* (éd. H.W. HAUSSIG) (*Wörterbuch der Mythologie*, 1. Abt., Bd. 1; Stuttgart 1965) 283-284: tous ces auteurs citent les traités araméens de Sfiré et le traité d'Assurnirari V avec Matiel, roi d'Arpad (milieu du 8e s. av. J.-Chr.) mentionnant «*ʾel* et *ʿ.alyân*» (avec la conjonction «et» et dans un contexte de dieux présentés en paires ce qui semble interdire l'identification entre les dieux *ʾel* et *ʿelyôn*).

torité divine suprême, celle qui est originelle, non dérivée. Or, l'appellation *ʿelyôn* remplit précisément cette fonction et désigne donc très bien YHWH comme le dieu qui est au-dessus des autres dieux. Mais en même temps, au V. 9, il est évoqué sous son nom propre, YHWH, dans son rapport à Jacob, évoqué lui aussi par son nom propre. Car dans cette relation, ce qui est premier, ce n'est pas l'autorité originelle du dieu suprême, mais l'appartenance personnelle d'un peuple à son dieu et de ce dieu à son peuple, appartenance exprimée précisément par les deux noms de personne, YHWH et Jacob.

En conclusion, puisque Dt 32,8-9 peut être interprété parfaitement en comprenant *ʿelyôn* au V. 8 comme un titre de YHWH, mentionné au V. 9, et que le texte lui-même ne présente pas d'indices qui impliqueraient une distinction entre deux dieux, il serait méthodiquement incorrect d'y *importer* cette distinction connue par ailleurs. Car celle-ci détruirait par sa dualité la petite hymne sur YHWH, à la fois fondateur primordial des religions nationales et dieu tutélaire d'Israël.

Selon Dt 32,8-9, YHWH décide par un acte fondateur originel au sujet des nations, de leurs territoires et de leurs religions. Celles-ci sont vraies parce qu'elles s'adressent à de vrais dieux. Mais ce monde des religions nationales dépend en dernière instance de YHWH puisque c'est lui qui l'a institué comme condition d'existence de l'humanité. En reconnaissant et adorant leurs dieux, les nations reconnaissent et adorent donc indirectement YHWH, le Très-Haut (*ʿelyôn*) qui a autorisé ces dieux à recevoir le culte de leurs peuples. Il est d'un ordre supérieur par rapport à eux. Il les transcende.

Michée 4,5

Car tous les peuples marchent chacun au nom de son dieu;
mais nous, nous marcherons au nom de Yahvé notre Dieu,
pour toujours et à jamais.

À la différence de Dt 32,8-9 qui regardait en arrière vers l'origine primordiale des religions des peuples, Mi 4,5 regarde en avant vers la fin eschatologique des religions.

Notons d'abord que ce passage du livre de Michée est à situer très probablement à l'époque post-exilique (14). Il conclut l'oracle de la montée des peuples à la montagne de Sion qui se trouve en Mi 4,1-4 et en Is 2,1-4. La conclusion est différente en Isaïe et en Michée. Ces deux conclusions appartiennent ainsi à la rédaction des deux livres prophétiques, réalisée après la composition de l'oracle lui-même que certains placent à l'époque exilique.

Selon Mi 4,5 chaque nation « marche au nom de son dieu » ou de « ses dieux ». « Marcher au nom d'un dieu » signifie vivre en connaissant ce dieu, en l'invoquant, en le consultant et en le confessant, de façon analogue à Is-

(14) A. SCHENKER, « Die Entlassung der Götter aus ihren Funktionen unter den Völkern. Zur Rolle der Religionen nach Mich IV 5 », *Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben* (FS Augustin Pavlovic OP; éd. F. PRCELA) (Zagreb – Mainz 1996) 23-27; J.L. MAYS, *Micah* (OTL; London 1976) 95: l'oracle 4, 1-4 est d'époque post-exilique, le v. 5 par conséquent est encore plus tardif.

raël (qui s'exprime liturgiquement à la première personne «nous») ([15]): «mais nous, nous marchons au nom de YHWH, notre Dieu», c.-à-d. nous l'invoquons, nous prêtons serment par lui, nous le confessons. La différence entre Israël et les nations est qu'Israël marchera sans fin ainsi selon la formule liturgique: «pour toujours et à jamais». Cela implique que les nations ne le feront pas toujours, d'autant plus que l'oracle de la montée des nations au Sion (Mi 4,1-4) qui précède annonce précisément la reconnaissance de YHWH comme roi et juge suprême par tous les peuples «dans l'avenir», à la fin des temps (Mi 4,1) ([16]).

Comme en Dt 32,8-9, l'existence de nombreuses religions, évoquées par l'expression «marcher au nom des dieux», est une donnée de l'histoire humaine. Ces religions sont parallèles à celle d'Israël. Ce parallélisme suggère que ces dieux existent comme YHWH existe, mais ils existeront pour ce temps-ci, non pas comme YHWH, «pour toujours et à jamais».

YHWH transcende ces dieux par sa permanence dans l'avenir. Eux perdront les peuples qui leur vouent un culte à présent, tandis que YHWH gagnera les peuples qui se tourneront, à la fin, avec Israël vers lui. YHWH n'est pas ici le dieu suprême pour avoir fondé, dans un acte primordial, les religions en autorisant les dieux à recevoir un culte de la part de leurs peuples respectifs. Ici, il est d'un autre ordre que les dieux nationaux parce qu'il sera le seul à recevoir un culte, à la fin des temps, de la part de tous les peuples. Il détient la suprématie divine eschatologique.

Ps 82

V. 1 Dieu se dresse au conseil divin, au milieu des dieux il juge:
V. 2 «Jusques à quand jugerez vous faussement,
soutiendrez-vous le prestige des impies?
V. 3 Jugez en faveur du faible et de l'orphelin,
au malheureux, à l'indigent rendez justice;
V. 4 libérez le faible et le pauvre,
de la main des impies délivrez-les.
V. 5 Sans savoir, sans comprendre, ils vont par la ténèbre,
toute l'assise de la terre s'ébranle.
V. 6 Moi, j'ai dit: Vous, des dieux,
des fils du Très-Haut, vous tous?
V. 7 Mais non! comme l'homme vous mourrez,
comme un seul, princes, vous tomberez».
V. 8 Lève-toi, ô Dieu, juge la terre,
car tu domines sur toutes les nations.

([15]) ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels*, 388.

([16]) W. RUDOLPH, *Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja* (KAT 13,3; Gütersloh 1975) 81; H.W. WOLFF, *Micha* (BK 14/4; Neukirchen-Vluyn 1982) 94, interprètent ce mot en blâmant les peuples (Wolff) qui ne s'intéressent point à YHWH, ou Israël (Rudolph) qui ne s'intéresse pas au sort des nations. Selon les deux auteurs, il y aurait une sorte de contradiction avec l'oracle précédent. Il semble toutefois que Mi 4,5 veuille simplement souligner le privilège d'Israël qui croit en YHWH au milieu de la multitude de nations païennes. Le texte cependant, ne beâme pas les peuples étrangers et n'accuse pas Israël d'indifférence.

Certains interprètes prennent les juges que Dieu condamne à mourir au V. 6-7 pour des juges humains (17). Mais le V. 1 évoque l'assemblée des dieux, et la condamnation consiste dans la privation de l'immortalité, le privilège divin spécifique (18). Ces deux données conviennent mieux à des dieux infidèles à leur mission et tâche.

Pour l'interprétation correcte du psaume il faut répondre à deux questions: premièrement, est-ce que Dieu (qui représente ici, dans le *Psautier élohiste*, YHWH) (19) est distinct du «Très-Haut», *ʿelyôn*, mentionné au V. 6? Deuxièmement, quel degré d'existence ou de réalité ce psaume attribue-t-il aux dieux? Certains exégètes les considèrent comme une pure fiction littéraire (20).

Il est pourtant *nécessaire* ici de voir en Dieu-YHWH le Très-Haut, *ʿelyôn*, du V. 6. Car si les dieux (V. 1 et 6), appelés «fils du Très-Haut» (V. 6), étaient les fils d'un dieu distinct de YHWH, le juge qui aurait le pouvoir de les faire déchoir de leur rang divin en les privant de leur immortalité, devrait être supérieur au Très-Haut. En effet, comment une divinité de rang inférieur aurait-elle le droit et surtout le pouvoir et la possibilité de dégrader les *fils* d'un dieu supérieur à elle? Le verdict de condamnation que Dieu-YHWH prononce contre les dieux, *fils de ʿelyôn*, implique sans conteste son autorité suprême (21). Il est ainsi très peu vraisemblable qu'il faille distinguer entre Dieu-YHWH divinité suprême et le dieu *ʿelyôn*, qui serait une divinité inférieure à YHWH.

Il faut d'ailleurs noter ici aussi la structure poétique du V. 1: Dieu-YHWH est juge au milieu des dieux assemblés. Il exerce l'autorité dans cette assemblée (22), et il est debout en son centre (*b-qèrèb*). Sa fonction (jugement) indique son autorité, comme la position dans l'espace (le centre) manifeste son rôle prééminent. Au V. 1 Dieu-YHWH est premier et suprême. Rien ne nous oriente vers une distinction entre lui et *ʿelyôn* au V. 6.

Il n'est pas possible non plus d'interpréter les dieux comme de pures fictions. Car les V. 2-5 et 8 reflètent une crise du monde bien réelle. L'injus-

(17) W.S. PRINSLOO, «Psalm 82: Once Again, Gods or Men?» *Bib* 76 (1995) 218-228 (très bonne histoire de l'interprétation, concluant à l'unité littéraire du psaume et à l'identité divine des juges accusés au v. 2-4 et condamnés au v. 6-7); H.-W. JÜNGLING, *Der Tod der Götter.* Eine Untersuchung zu Ps 82 (SBS 38; Stuttgart 1969); G. WANKE, «Jahwe, die Götter und die Geringen. Beobachtungen zu Psalm 82», *«Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?» Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels* (FS. O. KAISER [éd. I. KOTTSIEPER – J. VAN VORSCHOT – D. RÖMHELD – H.M. WAHL] (Göttingen 1994) 445-483, en particulier 480-481 (interprète la mention des dieux dans le psaume, qu'il considère comme post-exilique, comme une expression mythique qui veut universaliser le problème de théodicée posé par les pauvres qui prennent la parole dans le Ps 82).

(18) PRINSLOO, «Psalm 82: Once Again, Gods or Men?», spécialement 227.

(19) O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen ³1964) 606.

(20) PRINSLOO, «Psalm 82: Once Again: Gods or Men?», 227: «By using all sorts of *rhetorical* aids and applying *metaphorical* and *mythological* language, the writer wishes to convince his readers of the greatness of Yahwe» (souligné A.S.).

(21) NIEHR, *Der höchste Gott*, 81 ne tient pas compte de cette implication nécessaire de théologie polythéiste.

(22) G. RAVASI, *Il libro dei salmi.* Commento e attualizzazione, vol. 2 (51-100) (Bologna 1983) 709-722, ici p. 715.

tice et le mauvais gouvernement, c'est-à-dire l'absence d'une providence juste y est une réalité tangible (23). Là où un mauvais gouvernement existe, de mauvais gouverneurs en sont responsables! Or, le mauvais gouvernement du monde n'est pas imputable à YHWH. Il faut donc trouver les responsables ailleurs, chez les dieux chargés du gouvernement des nations.

Le terme «juger» enfin, qui a aussi la connotation de gouverner, donne la clé du sens de ce psaume-oracle. Il y est employé 4 fois. Juger signifie en effet exercer l'autorité juridique et politique. L'accusation des vv. 2–4 est une plainte contre le mauvais gouvernement des juges divins. Ils ont réussi à faire du monde un chaos, car il est dans les ténèbres et ébranlé dans son fondement (v. 5).

Ce danger appelle Dieu-YHWH sur les lieux. Il annonce son intervention dans une parole oraculaire. Il va sanctionner les mauvais juges en les condamnant à la mortalité (v. 7), tout fils de dieu immortels qu'ils sont. À leur place, YHWH doit, selon le vœu final du psaume, v. 8, prendre en main lui-même le gouvernement de toutes les nations puisque celles-ci auront perdu leurs divinités nationales tutélaires, déchues de leur vice-royauté sur les peuples.

En conclusion, YHWH a le pouvoir d'ôter aux dieux leur immortalité et donc leur nature divine. Les dieux sont de l'ordre des créatures en ce sens précis qu'il existe un Dieu suprême de qui dépend leur être divin et sa permanence, et à qui ils doivent rendre des comptes, étant responsables devant lui de leurs faits et gestes. YHWH-*ʿelyôn* en tant que Dieu suprême transcende les dieux des nations par une autorité absolue puisqu'elle lui permet de leur demander des comptes et de mettre fin à leur existence divine immortelle sans l'ombre d'une résistance de leur part.

Selon l'idée exprimée en Dt 32,8-9, Mi 4,5 et en Ps 82, les nations sont donc confiées aux dieux. La différence entre ce psaume et les deux autres passages est la perspective: les religions des peuples en Deutéronome et Michée, leur gouvernement dans le psaume. Selon ce dernier, la débâcle de l'histoire humaine appelle une révolution d'en-haut. Dieu-YHWH doit renverser «les puissants de leur trône» et gouverner lui-même. Il est seul garant d'un gouvernement équitable et humain. Il y aura une chute des dieux, analogue au jugement des dieux d'Égypte selon Ex 12,12.

Il semble bien que ce soient les religions concrètes, vécues chez les peuples voisins, qui ont convaincu les Israélites et les Judéens de l'existence réelle des dieux (24). Dt 32,8-9 et Mi 4,5 reflètent l'effort théologique de penser simultanément l'unicité de YHWH et la réalité des dieux des religions voisines. Avant et après l'exil, plusieurs textes attestent simultanément que YHWH est unique, parce qu'il transcende les autres dieux, et que ces dieux existent (25).

(23) RAVASI, *Il libro dei salmi*, 712-713 est trop restrictif à cet égard, sous l'influence d'une conception du monothéisme d'existence.

(24) Selon LEMAIRE, «Déesses et dieux de Syrie-Palestine», 127-158, ici 142-145, «les religions transjordaniennes étaient caractérisées par la primauté accordée à une divinité nationale... ce culte de la divinité nationale semble avoir été monolâtrique ou quasi-monolâtrique» (p. 144-145).

(25) Selon NIEHR, *Der höchste Gott*, 90-91, les textes post-exiliques qui mention-

3. *Le dieu unique est un dieu doublement transcendant*

Il existe ainsi des textes bibliques qui attribuent à un seul dieu une double transcendance: il transcende la sphère des hommes mortels et du monde par son appartenance à la sphère divine, et de plus il transcende les êtres de cette sphère divine eux-mêmes par une autorité primordiale et eschatologique qu'il est seul à posséder. En cela il est unique, et ainsi fonde-t-il une religion monothéiste. Mais il n'épuise pas à lui seul la transcendance divine, et c'est pourquoi les autres êtres divins appartenant à la sphère transcendante forment une pluralité divine, un panthéon.

Cette conception à la fois monothéiste et polythéiste est présent clairement en Dt 32,8-9; Mi 4,5 et dans le Ps 82, mais aussi en d'autres passages comme Ex 12,12 et Ps 138,1, et elle est impliquée dans le culte exclusif que YHWH peut imposer à Israël dans le premier commandement du Décalogue en face de tous les dieux.

Ce commandement trouve en effet sa contrepartie en Ps 138,1 qui montre la conséquence de l'obligation, faite à Israël sur terre, pour les dieux dans la sphère divine: « Je te louerai de tout mon coeur, *vis-à-vis des dieux* je jouerai pour toi mon chant ». Ce verset est en effet un commentaire du premier commandement du Décalogue! En face de YHWH se trouvent les dieux. Le Décalogue exprime ce vis-à-vis par l'expression prépositionnelle *ʿal-penê*, le Psaume par la préposition *nègèd.* Le psalmiste exécute la louange et le chant pour YHWH *en présence* des dieux, mais pas pour eux, comme l'Israélite n'adore que YHWH alors qu'il n'ignore pas les autres dieux.

Comment adorer YHWH seul en négligeant les autres dieux (Décalogue), et comment chanter pour YHWH seul et devant les autres dieux, mais sans en tenir aucun compte (Ps 138) sinon parce que YHWH peut les exclure du culte grâce à son autorité originelle qui lui confère une transcendance qui le sépare d'eux à jamais?

C'est une conception simultanément monothéiste et polythéiste que nous voyons s'affirmer dans ces textes. Elle permet de rendre compte des formules que l'on appelle *monothéistes*, comme celle de Dt 4,35: « A toi il a été donné de voir, pour que tu prennes conscience que YHWH est Dieu. Il n'y a pas d'autre que lui seul », ou 1 Rois 8,60 « afin que tous les peuples de la terre sachent que YHWH est Dieu, il n'y a pas d'autre » ([26]). Deutéro-Isaïe nie le conseil divin: « De qui donc a-t-il pris conseil, qui puisse l'éclairer, lui enseigner la voie du jugement, lui enseigner la science et lui indiquer le che-

---

nent les dieux pour mettre en relief l'incomparabilité de YHWH emploient un langage « mythique » ou conventionnel qui n'implique pas l'existence réelle des dieux. Les textes eux-mêmes ne suggèrent pas cette interprétation minimaliste. Au contraire, si les dieux existent réellement, l'unicité incomparable de YHWH ressort beaucoup mieux. De façon analogue, LABUSCHAGNE, *The Incomparability of JAHWEH*, 144, comprend le monothéisme israélite comme le rejet du polythéisme et de la signification ou importance des autres dieux. Mais s'il n'y a plus d'autres dieux de grande puissance, l'incomparabilité de YHWH perd son sens et sa force. Plus ces dieux sont réellement grands, plus la transcendance incomparable de YHWH ressort par rapport à eux.

([26]) Cf. 2 S 7,22; 1 R 18,21.37.39; Is 41,1-5; 43,8-13; 44,6-8; 45,20-25.

min de l'intelligence?» (Is 40,14). YHWH se suffit à lui seul pour décider. Il ne dépend pas d'un conseil, comme d'ailleurs il a créé le monde seul, Is 44,24. Deux générations plus tôt, Jérémie avait exprimé l'irrationalité de l'apostasie des Judéens sous la forme paradoxale d'une question: «Est-ce que jamais un peuple a échangé des dieux? Alors que ce ne sont même pas des dieux! Mais mon peuple a échangé sa Gloire contre ce qui est impuissant» (Jr 2,11). Comparés à la plénitude divine de YHWH, les dieux ne sont pas des dieux. En ce sens YHWH est seul Dieu.

Le monothéisme transcendant qui intègre le polythéisme peut de même rendre compte de la fréquence croissante de textes bibliques polythéistes après la période exilique qui présentent des dieux à côte de YHWH sans les dévaluer (27). Ce monothéisme intégrant les dieux permet également de comprendre le voisinage d'expressions polythéistes et monothéistes dans les mêmes textes avant et surtout après l'exil. Mi 4,1-5 en est un très bon exemple. Dt 4,7 demande: «Car quel est le grand peuple qui a des dieux si proches de lui comme l'est YHWH, notre Dieu, chaque fois que nous l'invoquons?»; c'est une expression qui implique une comparaison entre YHWH et les dieux des peuples. Le même chapitre poursuit au V. 39: «et tu sauras aujourd'hui et tu le retourneras dans ton coeur que YHWH est Dieu au ciel en haut et sur terre en bas; il n'y en a pas d'autre»; c'est une formule monothéiste. Elle s'accorde avec l'évocation des autres dieux qui existent réellement parce que YHWH est d'un autre ordre. La même synthèse d'affirmations monothéistes et polythéistes dans un unique passage caractérise le cantique de Moïse en Dt 32 (28) et le Ps 86 où le v. 8 compare YHWH aux dieux: «Il n'y a personne comme toi parmi les dieux, YHWH, et il n'y a rien comme tes actions», alors que le v. 10 conclut: «car tu es grand et tu fais des merveilles, toi le seul Dieu!» (29). C'est surtout le Deutéro-Isaïe qui interpelle les dieux tout en affirmant leur néant en face de YHWH (30).

Ce type de monothéisme offre enfin un fondement à l'angélologie qui se développera à partir du 6e s. av. J.-Chr. et que les écrits post-exiliques attestent abondamment (31). Il est évident que les anges qui entourent YHWH prennent le relais des dieux (32).

(27) NIEHR, *Der höchste Gott*, 89-90, cite les passages suivants: Ex 15,11; 18,11; Ps 86,8; 89,6-9; 95,3; 96,4; 97,9; 135,5. H. WEIPPERT, «Synkretismus und Monotheismus», 152 voit en Ps 89,6-8 une hymne polythéiste composée à la veille du temps de l'exil.

(28) Dt 32,8-9 d'une part, 32,12.16-17.21, surtout v. 31 et 37-40 d'autre part, ainsi que v. 43 LXX, Qumran.

(29) Cf. Ps 96,4-5 = 1 Ch 16,25-26; Ps 97,7; Jb 38,7 comparé à 31,26-28.

(30) Interpellation des dieux et comparaison avec eux: Is 41,1-5.21-29; 44,6-8, et en même temps affirmation de l'unicité divine de YHWH: 45,14.22; 46,9 etc.

(31) Ps 34,8; 78,25; 91,11; 103,20; 148,2; Jb 4,18; 33,23; Za 3,1-7 etc., Tobie, Daniel. (Parmi ces textes il peut s'en trouver qui antédatent l'exil.)

(32) L'angélologie ne me paraît pas être une conséquence découlant du monothéisme, selon la thèse de K. KOCH, «Monotheismus und Angelologie», *Ein Gott allein?* (éd. W. DIETRICH – M.A. KLOPFENSTEIN) (n. 1) 565-581, mais une transformation du panthéon des dieux tutélaires chargés des nations (et des individus), sous l'influence d'une théologie qui cherche à cerner le rapport de transcendance entre YHWH, dieu suprême, et ces divinités. Selon le modèle proposé par Koch, il faudrait concevoir trois phases dans l'histoire religieuse d'Israël: une première phase po-

La conception d'une transcendance suprême de YHWH par rapport aux dieux, transcendants eux-mêmes par rapport au monde des hommes, est également capable d'expliquer l'onomastique israélite et judéenne de l'époque monarchique (9e-6e s. av. J.-Chr.), attestée dans les documents épigraphiques et étudiée par Tigay(33). La grande majorité des noms personnels théophores est composée avec une des formes du nom *YHWH (Yh, Yhw, Yô)* ou avec *ʾel* qui, à cette époque, est identifié avec YHWH. D'autres dieux se rencontrent occasionnellement, mais dans une proportion infime(34).

En conclusion, la conception religieuse d'un dieu doublement transcendant, transcendant par rapport au monde des mortels, mais transcendant aussi par rapport aux dieux immortels eux-mêmes, permet de rendre compte de nombreuses données fournies par les textes bibliques et les sources archéologiques primaires, mieux que si on les interprète dans une perspective ou bien uniquement polythéiste ou seulement monothéiste.

4. *Le problème de la datation du monothéisme israélite*

Les textes bibliques sont difficiles à dater. Pour beaucoup d'entre eux, notamment ceux qui ont été analysés ici sous l'aspect du monothéisme et du polythéisme (Dt 32,8-9; Mi 4,5; Ps 82; 138; Décalogue), le consensus est loin d'être réalisé. Nous n'entrons pas ici dans ce débat. Qu'il suffise de mentionner deux probabilités pour dater ce monothéisme de transcendance par lequel YHWH est un dieu unique parmi les dieux, avant le 6e s.

La première est l'onomastique déjà citée (sous point 3). Il paraît difficile de ne pas y voir une prééminence certaine de YHWH jusque dans la religion familiale et locale(35), à l'époque monarchique. La deuxième est une analogie avec l'histoire religieuse des nations voisines transjordaniennes, entre 1000 et 500 av. J.-Chr. Selon Lemaire(36), ces religions (ammonite, moabite, édomite) semblent avoir été monolâtriques, le dieu national étant vénéré exclusivement, alors que d'autres dieux sont mentionnés dans l'épigraphie et dans l'onomastique. Il y aurait ainsi à l'époque préexilique, une conception religieu-

---

lythéiste (ou monolâtrique), suivie d'une phase monothéiste qui entraînerait ensuite un développement de l'angélologie complétant le monothéisme qui sépare trop le dieu unique des hommes. Il me semble que les textes (et la Septante) suggèrent une transition sans solution de continuité du polythéisme à l'angélologie.

(33) TIGAY, *You Shall Have No Other Gods*.

(34) R. ALBERTZ, «Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte», *Ein Gott allein?* (éd. W. DIETRICH – M.A. KLOPFENSTEIN) (n. 1) 77-96, ici 82, reproche à Tigay de négliger toutes les autres données (textes bibliques et données iconographiques et archéologiques) à côté de l'onomastique, qu'il isole et privilégie indûment, selon le jugement d'Albertz. Il n'est pas facile, en effet, de trouver une explication qui permette de tenir compte de toutes ces données contrastantes de l'histoire religieuse israélite. La thèse ici proposée est précisément un essai de solution équilibrée.

(35) Cette différentiation sociologique est souvent faite dans l'histoire de la religion, notamment en relation avec le monothéisme et le polythéisme, p. ex. WEIPPERT, «Synkretismus und Monotheismus», 154-160; R. ALBERTZ, «Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte», 82-86.

(36) LEMAIRE, «Déesses et dieux de Syrie-Palestine», 127-158, ici 142-145.

se comparable à celle d'Israël, reconnaissant un dieu suprême au-dessus de dieux inférieurs.

En conclusion, il n'existe pas d'argument dirimant pour exclure un monothéisme de transcendance en Israël avant l'exil. Au contraire, il y a des indices qui le rendent probable déjà pour l'époque monarchique.

5. *Conclusion: un monothéisme de transcendance incluant le polythéisme*

À aucun moment de son histoire religieuse, Israël n'a nié l'existence d'êtres divins tutélaires. C'est la face « polythéiste » de sa religion. Mais en même temps, dès l'époque monarchique, Israël a fait une distinction de transcendance entre YHWH, son dieu national, et les autres dieux. Car celui-ci se trouve dans une situation non seulement de supériorité hiérarchique ou généalogique vis-à-vis d'eux, à l'intérieur d'un panthéon. Une telle supériorité le placerait dans le même ordre qu'eux. Il les transcende plus radicalement par l'origine, puisqu'il est l'autorité primordiale (Dt 32,8-9), et par la fin (Ps 82; Mi 4,5) puisqu'il est le juge eschatologique des dieux. Par-là, une transcendance à l'intérieur de la sphère divine distingue YHWH des dieux. Cette transcendance lui confère une place unique parmi les dieux sans ôter à ceux-ci l'existence. Ceux-ci s'appelleront progressivement anges après le 6e s. Ainsi, le monothéisme et le polythéisme ont-ils coexisté dans l'histoire de la religion israélite dès l'époque monarchique et jusqu'après l'exil, le panthéon des dieux se tranformant alors en une cour céleste formée par les « ordres des anges ».

Université de Fribourg
CH-1700 Fribourg

Adrian SCHENKER, O.P.

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 1996-1997. II semestre

Auditores inscripti erant 365, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	6	310	32	348
Fac. Orientalistica	—	3	14	17
Universi	6	313	46	365

Nationes	61	Alumni	365
Dioceses	160	Alumni	179
Inst. Religiosorum	45	Alumni	140
Inst. Religiosarum	11	Alumnae	12
Ex statu laicali	34	Alumnae	21
		Alumni	13

Laureae

Laureae in Re Biblica dignus declaratus est:

NAY, Reto (09.06.97) *Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung der Ältestenperikope Ez 14,1-14 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8–11 und Ez 20* (Summa cum laude). Moderator: H. Simian-Yofre.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

BARDSKI, Krzysztof (17.01.1997) *Il Commentarius in Ecclesiasten di Girolamo.* Dall'intenzione del testo alle tradizioni interpretative. Roma 1997 (extractum).

MANZI, Franco, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* (AnBib 136) Roma 1997.

MATAND BULEMBAT, Jean-Bosco, *Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: De l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul.* Etude rhétorico-exégétique de 1 Co 15,35-58; 2 Co 5,1-10 et Rm 8,18-30. (BZNW 84) Berlin – New York 1997.

TREMOLADA, Pierantonio, *« E fu annoverato fra iniqui ».* Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d). (AnBib 137) Roma 1997.

Colloquium Biblicum Lovaniense 1998

The forty-seventh Colloquium Biblicum Lovaniense (Bijbelse Studiedagen te Leuven; Journées Bibliques de Louvain) will be held from July 29 to 31 at the Catholic University of Leuven, Belgium. The conference theme is "Unity Luke-Acts". Proposals for short papers (15 min) should be submitted to the President of the Colloquium Biblicum Lovaniense 1998:

Dr. Joseph Verheyden
Faculty of Theology
St. Michielsstraat 6
B-3000 Leuven
tel: + 32 16 32 38 23 (office)
+ 32 16 40 37 34 (home)
fax: + 32 16 32 38 58
E-mail: jos.verheyden@theo.kuleuven.ac.be

Conference on Proto-Luke

1-2 Aug 1998

Dominikanerkloster Walberberg, Köln/Bonn

Those interested in attending or in presenting papers should contact:

Thomas I. Brodie

June-July: Dominican House of Studies, Tallaght, Dublin 24, Ireland
tel: (353) 1 451 5244; fax: (353) 1 459 6784

Sept-May: Faber House, 42 Kirkland St. Cambridge, MA 02134, USA
tel: (1) 617 497 5565; fax: (1) 617 868 8714

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

La liste ci-dessous comprend tous les livres adressés à *Biblica* qui sont en rapport avec les études bibliques, y compris ceux qui ne pourront faire l'objet d'un compte rendu. En signalant un ouvrage, la Revue ne se prononce pas à son sujet.

Les livres envoyés à la Revue ne seront pas retournés à l'expéditeur, même si aucun compte rendu n'en est publié (à moins qu'ils n'aient été envoyés sur demande de la Direction).

Les livres et les articles ou extraits de revues qui nous sont adressés seront communiqués au directeur de l'*Elenchus of Biblical Bibliography*.

Prière d'adresser les envois à la «Direction de *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, 00187 Roma, Italie».

AA.VV., *Magistero e pietà mariana in Giovanni Battista Montini – Paolo VI* (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 18). Brescia, Istituto Paolo VI — Roma, Edizioni Studium, 1996. 115 p. 18,5 × 27. Lit. 25.000

Achtemeier, Elizabeth, *Minor Prophets I* (New International Biblical Commentary 17). Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1996. XIV-390 p. 14 × 21,5

Ackermann, Sonja, *Christliche Apologetik und heidnische Philosophie im Streit um das Alte Testament* (SBB 36). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997. 193 p. 14,5 × 20,5. DM 79 – ÖS 577 – SFr 75,—

Alonso Schökel, Luis, *L'Eucaristia.* Meditazioni bibliche (Bibbia e preghiera 29). Roma, Edizioni ADP, 1997. 121 p. 14 × 21. Lit. 15.000

Alonso Schökel, Luis, *Salvezza e liberazione: l'Esodo.* Traduzione e aggiornamento bibliografico a cura di Fabio Ruggiero (Epifania della Parola 8). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997. 222 p. 17 × 24. Lit. 33.000

Amiran, Ruth – **Ilan,** Ornit, *Early Arad II.* The Chalcolithic and Early Bronze IB Settlements and the Early Bronze II City: Architecture and Town Planning. Sixth to Eighteenth Seasons of Excavations, 1971-1978, 1980-1984. Jerusalem, The Israel Exploration Society – The University of Jerusalem, 1996. XIV-174 p., 174 photos, 31 plans. 25 × 31,5. $60.00

Angstenberger, Pius, *Der reiche und der arme Christus.* Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert (Hereditas – Studien zur Alten Kirchengeschichte 12). Alfter – Bonn, Verlag Norbert M. Borengässer, 1997. LVII-373 p. 16 × 22,5. DM 74 – ÖS 540 – SFr 67,—

Apponius, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Tome II (livres IV-VIII). Texte, traduction et notes par Bernard **de Vregille,** s.j. et Louis **Neyrand,** s.j. (SC 421). Paris, Éditions du Cerf, 1997. 345 p. 12,5 × 19,5. FF 250

Auzou, Georges, *Dalla servitù al servizio.* Il libro dell'Esodo. Terza edizione. Revisione e aggiornamento bibliografico a cura di Gian Paolo Carminati (Lettura pastorale della Bibbia 3). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997. 313 p. 17,5 × 24,5. Lit. 38.000

Azcárraga Servert, María Josefa, *La masora parva del códice de Profetas de El Cairo.* Índice analítico (Textos y estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense). Madrid, Instituto de Filología del CSIC, 1997. XVI-704 p. 19 × 27

Ballarini, Luigi, *Paolo e il dialogo Chiesa-Israele.* Proposta di un cammino esegetico (Studi biblici 31). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997. 112 p. 14 × 21,5. Lit. 17.000

Beker, J. Christiaan, *Heirs of Paul.* Paul's Legacy in the New Testament and the Church Today. Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W. B. Eerdmans, 1996. 146 p. 15,5 × 23. $16.00

Ben-Tor, Amnon – **Bonfil,** Ruhama – **Paris,** Alan (eds.), *Hazor V.* An Account of the Fifth Season of Excavation, 1968. Jerusalem, The Israel Exploration Society – The Hebrew University, 1997. XVI-389 p. 25 × 34,5. $90.00

Binger, Tilde, *Asherah.* Goddess in Ugarit, Israel and the Old Testament (JSOTSS 232 – Copenhagen International Seminar 2). Sheffield, Academic Press, 1997. 190 p. 16 × 24. £37.50 – $62.00

Bohlen, Reinhold (Hrsg.), *Dominikus von Brentano 1740-1797.* Publizist, Aufklärungstheologe, Bibelübersetzer. Trier, Paulinus Verlag, 1997. 307 p. 18 × 24,5. DM 78,—

Bosshard-Nepustil, Erich, *Rezeptionen von Jesaia 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit (OBO 154). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. XIV-521 p. 16,5 × 23,5. SFr 140 – DM 164 – ÖS 1196,—

Braulik, Georg, *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24). Stuttgart, Verlag, Katholisches Bibelwerk, 1997. 285 p. 14,5 × 20,5. DM 79 – ÖS 577 – SFr 75,—

Cameraro María, Lorenzo, *Revelaciones solemnes de Jesús.* Derás cristológico en Jn 7–8 (Fiesta de las Tiendas). Madrid, Publicaciones Claretianas, 1997. 482 p. 16 × 23

Capriati, Margherita – **Pomponi,** Massimo (a cura di), *Bibliografia di studi di archeologia, scienze dell'antichità e storia dell'arte.* Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1997. 692 p. 14,5 × 21. Lit. 50.000

Caron, Gérald, *Qui sont les «Juifs» de l'évangile de Jean?* (Recherches 35). Saint-Laurent (Québec), Éditions Bellarmin, 1997. 312 p. 15,5 × 23. Can$29,95

Carpenter, Eugene E. (ed.), *A Biblical Itinerary.* In search of Method, Form and Content. Essays in Honor of Georges W. Coats (JSOTSS 240). Sheffield, Academic Press, 1997. 194 p. 16 × 24. £30.00 – $50.00

Carrel, Peter R., *Jesus and the angels.* Angelology and the christology of the Apocalypse of John (SNTS Monograph Series 95). Cambridge, University Press, 1997. XXII-270 p. 14,5 × 22,5. £35.00 – $54.95

Carroll, John T. – **Carroll,** James R., *Preaching the Hard Sayings of Jesus*. Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1996. XIV-174 p. 14 × 21,5

Cilia, Lucio (a cura di), *Marco e il suo vangelo*. Atti del Convegno internazionale di studi «Il vangelo di Marco». Venezia, 30-31 maggio 1995. Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 1997. 156 p. 14,5 × 21,5. Lit. 28.000

Clines, David J. A. (ed.), *The Poetical Books*. A Sheffield Reader (The Biblical Seminar 41). Sheffield, Academic Press, 1997. 370 p. 15,5 × 23. £14.95 – $19.95

Contreni, John J. – **Ó Néill,** Pádraig P. (eds.), *Glossae divinae historiae*. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena (Millenio Medievale I – Testi I). Tavarnuzze – Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1997. XXX-253 p. 17,5 × 25. Lit. 80.000

Corsani, Bruno, *L'Apocalisse e l'apocalittica del Nuovo Testamento* (La Bibbia nella storia 14). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997. 171 p. 14 × 21,5. Lit. 24.000

Costacurta, Bruna, *La vita minacciata*. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica. Prima ristampa, riveduta e corretta (AnBib 119). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997. 360 p. 16,5 × 24. Lit. 54.000 – $39.00

Croatto, J. Severino, *Exilio y sobrevivencia*. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesis 4:1–12:9 (Comentario bíblico). Buenos Aires, Editorial Lumen, 1997. 463 p. 14,5 × 22

De Jonge, Marinus – **Tromp,** Johannes, *The Life of Adam and Eve and Related Literature* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha). Sheffield, Academic Press, 1997. 104 p. 14 × 21,5. £7.95 – $12.50

Denova, Rebecca I., *The Things Accomplished Among Us*. Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts (JSNTSS 141 – Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 4). Sheffield, Academic Press, 1997. 260 p. 16 × 24. £40.00 – $66.00

Dimarogonas, Andrew D. (ed.), *Synopsis*. Annual Index of Greek Studies, 1992. Amsterdam, Hawood Academic Publishers, 1997. 308 p. 22 × 29. $125.00 – £81.00 – ECU 104,—

Donegani, Isabelle, *« A cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus ...»*. Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean. Son enracinement extrabiblique et biblique. Sa force comme parole de sens (Études bibliques – Nouvelle Série 36). Paris, Éditions J. Gabalda, 1997. XI-578 p. 16 × 24. FF 350

Dorothy, Charles V., *The Books of Esther*. Structure, Genre and Textual Integrity (JSOTSS 187). Sheffield, Academic Press, 1997. 384 p. 14,5 × 22,5. £50.00 – $75.00

Egger, Wilhelm, *How to Read the New Testament*. An Introduction to Linguistic and Historical-Critical Methodology. Edited and with an Introduction by Hendrikus Boers. Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1996. LXIX-232 p. 15,5 × 23,5

Eisenbraun, Pamela Michelle, *The Jewish Heroes of Christian History*. Hebrews 11 in Literary Context (SBL Dissertation Series 156). Atlanta, GA, Scholars Press, 1997. XII-250 p. 14,5 × 22. $39.95

Exum, J. Cheryl, *The Historical Books.* A Sheffield Reader (The Biblical Seminar 40). Sheffield, Academic Press, 1997. 383 p. 15,5 × 23,5. £14.95 – $19.95

Farkaš, Pavol, *La «donna» di Apocalisse 12.* Storia, bilancio, nuove prospettive (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 25). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. 274 p. 17 × 24. Lit. 28.000 – $20.00

Fee, Gordon D., *Paul, the Spirit and the People of God.* Peabody, Hendrickson Publishers, 1996. XVI-208 p. 14 × 21,5

Fitzgerald, John T. (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship* (SBL Resources for Biblical Study 34). Atlanta, GA, Scholars Press, 1997. XIV-330 p. 16 × 23,5. $44.95

Freedman, David Noel, *Divine Commitment and Human Obligation.* Selected Writings of David Noel Freedman. Volume 1: *Ancient Israel History and Religion.* Edited by John R. **Huddlestun.** Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, Wm.B. Eerdmans, 1997. XXIX-545 p. 17 × 24,5. $45.00 – £29.99

Freedman, David Noel, *Divine Commitment and Human Obligation.* Selected Writings of David Noel Freedman. Volume 2: *Poetry and Orthography.* Edited by John R. **Huddlestun.** Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, Wm.B. Eerdmans, 1977. XX-269 p. 17 × 24,5. $30.00 – £19.99

Gargano, Innocenzo, *«Lectio divina» sui racconti della risurrezione* (Conversazioni bibliche). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997. 185 p. 11,5 × 18,5. Lit. 23.000

Gelander, Shamai, *The Good Creator.* Literature and Theology in Genesis 1–11 (South Florida Studies in the History of Judaism 147). Atlanta, GA, Scholars Press, 1997. 140 p. 15,5 × 23,5. $49.95

Gnuse, Robert Karl, *No Other Gods.* Emergent Monotheism in Israel (JSOTSS 241). Sheffield, Academic Press, 1997. 392 p. 16 × 24. £47.50 – $78.00

González Blanco, A. – **González Fernández,** A. – **Amante Sánchez,** M. (eds.), *La cueva de La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete)* (Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía 10). Murcia, Universidad, Área de Historia Antigua, 1993. 673 p. 17 × 24. Ptas 7.000 – $70.00

Gunton, Colin E. (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine* (Cambridge Companions to Religion). Cambridge, University Press, 1997. XX-307 p. 15 × 23. Paperback: £12.95 – $18.95; hardback: £35.00 – $59.95

Head, Peter M., *Christology and the Synoptic problem.* An argument for Markan priority (SNTS Monograph Series 94). Cambridge, University Press, 1997. XVIII-337 p. 14,5 × 22,5. £37.50 – $59.95

Hengel, Martin – **Schwemer,** Anna Maria, *Paul Between Damascus and Antioch.* The Unknown Years. Translated by John Bowden from a so far unpublished text. London, SCM Press, 1997. XIV-530 p. 13,5 × 21,5. £19.95

Hofrichter, Peter Leander, *Modell und Vorlage der Synoptiker.* Das vorredaktionnelle "Johannesevangelium" (Theologische Texte und Studien 6). Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 1997. 205 p. 17,5 × 24,5. DM 48,—

Holladay, Carl R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors.* Volume IV: *Orphica* (Texts and Translations 40 – Pseudepigrapha Series 14). Atlanta, GA, Scholars Press, 1996. x-301 p. $49.95

Holman, Charles L., *Till Jesus Comes.* Origins of Christian Apocalyptic Expectations. Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1996. XLII-181 p. 14 × 21,5

Howard, David M., *The Structure of Psalms 93–100* (Biblical and Judaic Studies 5). Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1997. VIII-231 p. 16 × 23,5. $35.00

Howlett, David, *British Books in Biblical Style* (Medieval Studies). Dublin, Four Courts Press, 1997. XII-625 p. 16 × 24. £75.00

Huehnergard, *A Grammar of Akkadian* (Harvard Semitic Museum Studies 45). Atlanta, GA, Scholars Press, 1997. XV-647 p. 16 × 23,5. $44.95

Janowski, Bernd, *Stellvertretung.* Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997. 158 p. 13,5 × 21. DM 41,80 – ÖS 274 – SFr 36,—

Jefford, Clayton N., with **Harder,** Kenneth J. and **Amazega,** Louis D., *Reading the Apostolic Fathers.* An Introduction, Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1996. XVI-192 p. 18 × 23,5

Kratz, Reinhard Georg – **Krüger,** Thomas (Hrsg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck (OBO 153). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 139 p. 16,5 × 23,5. SFr 39 – DM 47 – ÖS 347,—

Laperrousaz, E.-M. (éd.), *Qoumrân et les Manuscrits de la mer Morte.* Un cinquantenaire. Paris, Éditions du Cerf, 1997. 458 p. 13,5 × 18,5. FF 220

Levinskaya, Irina, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting* (The Book of Acts in Its First Century Setting 5). Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans – Carlisle, UK, The Paternoster Press, 1996. XV-284 p. 16 × 24. $38.00

Levinson, John D., *Esther.* A Commentary (OTL). London, SCM Press, 1997. XVI-142 p. 14,5 × 22. £12.95

Lewaszkiewicz, Tadeusz, *Łużyckie przekłady Biblii.* Przewodnik bibliograficzny (Język na pograniczach 14). Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 1995. 181 p. 16,5 × 23,5

Liefeld, Walter L., *Ephesians* (The IVP New Testament Commentary Series). Downers Grove, IL – Leicester, UK, InterVarsity Press, 1997. 178 p. 14,5 × 22,5. £9.99

Longenecker, Richard N. (ed.), *Patterns of Discipleship in the New Testament.* Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 1996. XII-308 p. 15 × 23. $25.00 – £16.99

Lorein, G. W., *Het thema van de Antichrist in de intertestamentaire periode.* Rijksuniversiteit Groningen, 1997. 562 p. 16 × 24

Łach, Jan, *Błogosławiony, który przychodzi w imie Pańskie.* Warszawa, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, 1996. 255 p. 14,5 × 20,5

Łach, Jan, *Dłuznicy Miłości.* Egzegeza wybranich tekstów Pawłwych. Warszawa, Wysawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, 1994. 219 p. 14,5 × 20,5

Ma, Wonsuk – **Menzies,** Robert P. (eds.), *Pentecostalism in Context.* Essays in Honor of William W. Menzies (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 11). Sheffield, Academic Press, 1997. 373 p. 15,5 × 23,5. £14.95 – $19.95

Macintosh, A. A., *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (ICC). Edinburgh, T &T Clark, 1997. XCIX-600 p. 14 × 21,5

Madden, Patrick J., *Jesus' Walking on the Sea.* An Investigation of the Origin of the Narrative Account (BZNW 81). Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1997. X-156 p. 16 × 23,5. DM 108,—

Marconi, Gilberto, *Lo Spirito di Dio nella vita interiore.* L'opera di Luca, Vangelo dello Spirito (Quaderni di Camaldoli 11). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997. 141 p. 14 × 21. Lit. 16.000

Maynard-Reid, Pedrito Uriah, *Complete Evangelism.* The Luke-Acts Model. Scottdale, PA – Waterloo, Ontario, Herald Press, 1997. 184 p. 14 × 21. $14.99 (Canada: $21.50)

Murphy-O'Connor, Jerome, *Paul.* A Critical Life. Oxford, University Press, 1996. XVI-416 p. 16 × 24. £35.00

Neufeld, Tom Yoder, *Put on the Armour of God.* The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians (JSNTSS 140). Sheffield, Academic Press, 1997. 182 p. 16 × 24. £30.00 – $45.00

Nielsen, Kirsten, *Ruth.* A Commentary (OTL). London, SCM Press, 1997. XIV-106 p. 14,5 × 22. £12.95

Noll, K. L., *The Faces of David* (JSOTSS 242). Sheffield, Academic Press, 1997. 204 p. 16 × 24. £35.00 – $55.00

Painter, John, *Mark's Gospel.* Worlds in Conflict (New Testament Readings). London – New York, Routledge, 1997. XVIII-245 p. 14 × 21,5. Hardback: £40.00; paperback: £13.19

Parker, David C., *The living text of the Gospels.* Cambridge, University Press, 1997. XVI-224 p. 14 × 21,5. £12.95 – $17.95; £35.00 – $54.95

Peláez, Jesús, *Metodología del Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento* (Estudios de Filología Neotestamentaria 6). Córdoba, Ediciones El Almendro – Fundación Épsilon, 1996. 163 p. 15 × 23

Penney, John Michael, *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 12). Sheffield, Academic Press, 1997. 143 p. 15,5 × 23,5. £14.95 – $19.95

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa


Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 10 ottobre 1997
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma